دكتور
فيصل بدير عون
كلية الآداب - جامعة عين شمس

التصوف الإسلامي
الطريق والرجال

١٩٨٣

الناشر
مكتبة سعيد رأفت
جامعة عين شمس

التصـوف الاســلامى

التصوف الإسلامي

الطريق والرجال

دكتور

فيصل بدير عون

كلية الآداب - جامعة عين شمس

١٩٨٣

الناشر

مكتبة سعيد رأفت

جامعة عين شمس

الإهــداء

الى من أعطت بغير حد ٠٠٠٠ وضحت بلا مقابل ٠٠٠٠

الى من غفرت وسامحت كثيرا ٠٠٠٠

الى من ثبتت دعائم الحب والخير والوفاء والاخلاص فى نفسى ٠٠٠٠

الى روح والدتى العزيزة الحنونة ٠٠٠٠

أقــدم اليك هـــذا العمل المتواضع كثمــرة من ثمـــار غرسك ٠٠٠٠

اقـدمه لك روحا لروح ٠٠٠٠ بعـــد أن حـال الزمان دون أن أقـــدمه لك

يدا ليـد ٠

فيصـل عـون

تصـدير عـام

تقول « ميمونة » (زوج ابراهيم بن أدهم) : قلوب العارفين لها عيون ترى ما لايراه الناظرونا · ويقول « بسكال » ان للقلب أحكاما هيهات للعقل أن يفهمها ··· وثمة أقوال كثيرة كلهـــا تشير من قريب ومن بعيد الى أن للانسان ملكات متباينة فى المعرفة ·

ولقد جرت عـــادة الباحثين على تقسيم ملكات المعرفة لدى الانسان الى ثلاث : الحس ، العقل ثم الحدس أو البصيرة · وليس ثمة اختـــلاف حول الحس والعقل كوسيلتين من وسائل المعرفة الانسانية (هناك اختلاف رئيسى بطبيعة الحال يتعلق بأهمية كل منهما وبأولويته كوسيلة للمعرفة الانسانية) · ولــكن الاختلاف ، كل الاختلاف ، كان بشأن الحدس حيث سعى فريق من الباحثين الى رده الى الحس والعقل فى نهاية المطاف؛بينما أصر فريق آخر على أن الحدس ملكة (مملكة) مستقلة قائمة بذاتها ·

والصوفية بطبيعة الحال يعتمدون كل الاعتماد على الحدس كوسيلة رئيسية وهامة من وسائل المعرفة عندهم · فهو كل مافى الأمر·وقد يطلقون على هذه الملكة أسماء أخـــرى كالقلب والبصيرة ، والالهام ، والكشف وعين السر ···· الخ وكلها تدل عندهم على الادراك الفطرى المباشر الذى يجده الصوفى فى نفسه ، أو أن شئت يقذف فى قلب الصوفى من قبل الله·

وثمة خطأ شائع فحواه أن الصوفيـــة لايعتدون بالحس والعقـــل ولايقيمون لهما وزنا البتة · ان مثل هذا الحكم على اطلاقه خاطىء ، لأن رأى الصوفية هو أن الحس خاص بالمحسوسات وأن العقل خاص بالمعقولات التى ترد ، بطريقة أو أخرى ، الى الحس · غير أن ثمة معقولا آخر لاشبيه ولا نظير ولا مثيل ولا ند له · ولهذا فمن العبث ، كما تقول الصوفية ، أن نبحث عن الله ونصل اليه ونتحد به بالحس أو بالعقل أو بكليهما معـــا ،

لأن هدف الصوفى كما سنرى هو مشاهدة الله ومعاينته والاتحاد به ٠ وأمر كهذا لايتم البتة بالحس والعقـل ، لأن الحس والعقـــل يظلان متميزين عن موضوعيهما : المحسوس والمعقول ، بينما يسعى الصـــوفى الى رفع أية علاقة بينه وبين موضوعه سواء كانت هذه العلاقة مادية وغير مادية ٠

قد يصل الانسان الى الله بالحس والعقل ، لكن هـــذا الطريق غير مأمون ، فضلا عن أنه ممتلىء بالأشواك والعقبات ٠ وحتى اذا وصل المرء الى الله عن طريق الحس والعقـــل فانهما لايعطيانه مفهوما شافيـــا عن الالوهية كما يسعى ٠ لأن أقصى مايمكن أن يصل اليه العقل « الجامد » هو القول بوجود اله متصف بكـذا وكـذا من الصفات ، لكن الصوفى يريد أن يصل الى اله مرتبطا به كل الارتباط ، أنه يطلب الها يشاهده ويعانقه ويحيا معه وأن يكون الرضا بينهما متبادلا ، وأن يرجوه ويستحى منـــه ويفرح لفرحه ويغضب لغضبه ٠٠٠ وهذا أمر لايتم فى رأى الصوفى الا من خلال القلب ، من خلال الحدس والبصيرة ٠ وحقـــا ما قاله الامام الغزالى فى منقذه أن « من ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة » ٠

معنى هذا أن الصوفى لاينكر دور الحس والعقل فى المجالات العادية والمألوفة ، لا ينكر دور العقل فى مجال العلم ، لكنه ينكر أن يكون العقل هو الكل فى الكل ، ينكر أن ينطلق العقل من الصفر بل لابد أن يكون هناك الحدس سواء فى نقطة انطلاق العقل وفى أقصى ما يصل اليه : فى الكشوف التى يهتدى اليها ٠ ان الصوفى ينكر سعى المـرء الى دخول الوادى المقـــدس بعقله وحسه ومن هنا كان من الضرورى اذا أراد المرء دخول هذا المجال الربانى أن يخلع نعليه : الحس والعقـل ، لأنه يقتحم ميدانا فوق طـور العقل وطور الحس ، يسعى الى دخول مجال لايجدى معه حس ولاينفع فيه عقل أو أن شئت دسعى الى طرق ميدان ليس العقل والحس مهيئين للخوض فيه ٠ ففى الحضرة الربانية لا أنا ولا أنت ، لامحسوس ولا معقول ، حيث تستغرق الذات الانسانية فى الذات المطلقة ولايبقى شىء من الأغيار ٠ لأن

الحضرة الالهية جبت بوجودها كل وجود ، ومحت بصفاتها كل الصفات وأفنت بانيتها كل الانيات ٠

والتصوف الاسلامى مر بمراحل متعددة قبل أن ينمو ويزدهر ويؤتى ثماره ، حيث أن حركة الزهد التى كانت سائدة فى القرنين : الأول والثانى ، من الهجره ، هى نقطة انطلاق التصوف الاسلامى ٠ فمن خلال هذه الحركة بدأ التصوف الاسلامى يخرج الى حيز الوجود كاتجاه أو ظاهره.(أو أن شئت كفن) له قواعده وأصوله وأهدافه ومصطلحاته التى يتميز وينفرد بها عن غيره من علوم وفنون أخرى ٠ ذلك أن الزهـــد يعـــد بمثابة الف باء التصوف ، لأن الزهد شرط رئيسى من شروط التصوف ٠ بحيث نستطيع أن نقول : ان كل صوفى لابد أن يكون زاهداً ٠

ولقد قابلت حركة التصـــوف فى ضحاها وظهرها عقبات كثيرة حيث أنها نمت فى غابة من الأفكار والاتجاهات سعت كلها الى القضاء عليهـــا قبل أن ترى النور ، وقبل أن تتمكن من الدفاع عن شرعية وجودها ٠ فلقد قوبل التصوف بالهجـــوم والاستنكار من كل الاتجاهات (أغلب الظن) حيث كانت كلها بالمرصاد له ، يستوى فى ذلك المتكلمون والفلاسفة والفقهــــاء والنحويون والسياسيون وغيرهم ٠٠٠ وكان أن دفع الصوفية ثمناً غاليا من أجل ارساء دعائم التصوف الاسلامى بحيث لم يبخلوا بأموالهم وأبنائهم ودمائهم فى سبيل ما آمنوا به ووهبوا حياتهم من أجله ٠

ولعل الخطأ الأكبر الذى وقع فيه كل الذين هاجموا الصوفية هو أنهم سعوا الى أن يدركوا ويعقلوا ما يشاهده الصوفى ويعاينه ، بينما نجد أن ما يشاهده الصوفى لايمكن أن يبرهن عليه أو يعبر عنـــه (اللهم الا تعبيرا رمزيا) أو أن يشاهده أحد الا اذا أضحى مهيئا لتلك المشاهدة من خلال طابور طويل من المجاهدات ينبغى أن يتوج بتوفيق الله ورضاه ٠ والصوفية يلحون دائما على أنهم أصحاب مواجد وتجارب ذاتيـــة شخصية لايعانيها ولايعاينها ولايحسها ولايشعر بهـــا الا صاحبها ٠ فلايعرف الشوق الا من

يكابده ولا الصبابة الامن يعانيها والمحب عن العزال فى صمم (لاحظ أن المثل الشعبى يقول : اللى أيده فى الميه غير اللى ايده فى النار !!!) ، فانى لمن وقف على شاطىء البحر أن يدرك ويخبر ما فى القاع ، وانى لمن سمع أو رأى بعينه طعاما شهيا أن يحكم عليه بذلك الا اذا ذاقه · ونحن لانستطيع أن نبرهن على حلاوة العسل بالحس والعقل ، بل ان السبيل الوحيد لذلك ، كما قال ابن عربى لأحد تلاميذه ،هو أن تتذوقه ، فالتذوق، وحده دون غير ، هو معيار الحكم على التصوف · ومن هنا نجد ان التصوف تجربة ، حياه ، شعور ، معاناه يعانيها الصوفى ومن هنا أيضا كان سوء الفهم بين الصوفية من جهة وبين غيرهم من جهة أخرى ·

فالصوفية يعتمدون على لغـة القلب بنما يعتمد الآخرون على لغـة الحس والعقل (الجامد) ، هم يتركون الظاهر جانبا جاعلين قبلتهم الباطن ، بينما نجد الآخرين يقفون على الظاهر ، وبينما يثق الصوفية فى القلب كل الثقة طاردين العقل جانبا ، نجد أن الآخرين يجعلون الفيصل بينهم وبين الصوفية الحس والعقل ، وبينما يلجأ الصوفى الى الحقيقة نجد ان الآخرين يلجأون الى الشريعة ··· ولهـذا نجـد أن ما يميز الصوفى بوجه خاص هو لغة قلب ، لغة الحب النابعة عن الارادة ، لأن الحب ابن القلب فى المقـام الأول · وقـد يوافق العقل القلب على ما أحب ومن أحب وقـد لايوافقـه فالحب هو الخيط الرفيع والقـوى الذى يربط كل مواقف الصوفى بعضها ببعضها الآخر ، والذى بدونه لانستطيع أن نفهم هذه المواقف ·

وغنى عن البيان أن مفهوم الحب هنا ليس بالمعنى الضيق المادى بل هو مفهوم أسمى وأشمل من ذلك بكثير · انه حب روحى من طراز عال ورفيع ، بله هو أسمى وأرفع درجات الحب قاطبة ومن هنا نجد أن لغـة الحب من قلق وشـوق وسكر ووله وعشق وقبض وبسط وخوف وحرمان ومناجاة وهيام واستمتاع ··· كلها الفاظ وجدانية تكتظ بهـا كتابات الصوفية · ويصعب على المرء أن يجد كتابا لواحد من الصوفية يخلو من هـذه اللغة الرمزية · لأن هذه اللغة تعد ــ كما سنرى ــ الوسيلة الوحيدة التى يستطيع

الصوفى ، من خلالها وبها ، أن يتجـاوز آفاق العالم المحسوس الى العالم المعقول ، وبها وحدها يستطيع أن يعبر عن تجربته الحية الفريدة . صحيح أن الحب ظاهرة عامة ، حيث أن كل واحد منا يخوض تجربة حب ، لكن من الصحيح أيضا أننا نعبر عن حالة حبنا بطرق متباينة ، كما أن تجربة الحب ذاتها تختلف ـ بالتأكيد ـ من محب الى آخر .

وعندى أن التصوف ابن شرعى للانسان ، فأينما وجد الانسان وجد التصوف . ولهذا فان محاولة البعض التقليل من شأنه أو محاولة القضاء عليه لابد أن تبوء فى نهاية المطاف بالفشل الذريع . ان التصوف ليس حكرا على أمة بعينها ، وليس خاصا بمجتمع دون مجتمع آخـر ، فهو لم يوجـد لدى المسلمين فقط ، ولكنه وجد فى أحضـان اليهودية والمسيحية ولـدى الفرس واليونانيين والهنود ... لذلك قلنـا انه ظاهرة عالميـة لم ينفرد المسلمون والعرب بها عمن عداهم .

وبسبب كونه ظاهرة عالمية نجـد أن ثمة أوجه شبه كبرى بين أقوال وسلوك الصوفية فى كل العصور رغم ما قـد يوجد بينهم من بعد مكانى وزمانى .

ولعل هـذا التشابه الكبير بين ما قاله الصوفية المسلمون وما فعلوه وسلكوه وبين ما قاله وفعله نفـر من الصوفية غير المسلمين هو الذى جعل البعض يلتمس للتصوف الاسلامى مصادر أجنبية ومن ثم سعى الى التقليل من شأنه أو سعى الى وأده بحجة أنه لايعبر عن الاسلام وأنه رد فعل (وقد يكون امتدادا) للعناصر والثقافات الأجنبية التى وجدها الاسلام أثنـاء ، وبعد ، نزوله فى شبه الجزيرة العربية ، والتى كانت منتشرة فى البـلاد التى امتدت اليها الفتوحات الاسلامية . وقد زكى هذا الاتجـاه وساعد عليه الصوفية أنفسهم بما كانوا يقومون به من أفعال وأقوال تخالف ظاهر الشـريعة والسنة النبوية . اذ يصعب على المسلم العـادى أن يفهم قول بعضهم : « أنا الحق » ، أو « سبحانى ما أعظم شأنى » أو « ما فى الجبة

الا الله » كما يصعب على المرء ن يفهم ايضا تخلى بعض الصوفية عن بعض العبادات التى يقوم بها المسلمون من صوم وصلاة ٠

لقـد كان من نتيجــة ذلك ان زعمت طوائف كثيرة من المسلمين أن التصوف بعيد عن الاسلام ولاينبغى ان يرتبط وجوده بوجود الاسلام لأنه لايعبر عن الروح الاسلامية التى جاءت لتخاطب العقل فى المقام الأول وأن توحد المسلمين فى ظل الشعائر الاسلامية التى تجمع بينهم ٠

غير أن الصوفية ، من الناحية الأخرى ، رفضوا ذلك كله موضحين انهم انما يعبرون تعبيرا صادقا عن كتاب الله وسنة رسوله ، وأن محمــدا عليه السلام كان أول كوكب درى فى سماء التصوف الاسلامى ، ذاكرين من بعده الصحابة والتابعين حيث فسـروا اقوالهم وافعالهم تفســيرا صوفيا ٠

ولم يكتف الصوفيــة بذلك بل سعوا الى تثبيت اقــدامهم فى البيئة الاسلامية من خلال « المقامات والأحوال » (وهى لب الطريق الصوفى) التى استخرجوها من واقع النص الدينى فحديثهم عن : التوبة والزهد والفقر والصبر والشكر والخــوف والرجاء والسكر والطمأنينة والرضى والحب والتوكل ٠٠٠ الخ كل ذلك تحدث عنه الصوفيــة من واقع النص الدينى ٠ أضف الى ذلك انهم يذهبون الى أن لكتاب اللــه ظاهرا وباطنـا وهم الى الباطن يلجأون وبه يتشبثون ٠

أما ما يذهب اليه البعض من أن التصوف نما تحت تأثير عناصــر أجنبية وأنه لهذا يشبهها وتشبهه ، فان رد الصوفية على ذلك هو أن التصوف لم ينشأ تحت تأثير عوامل أجنبية ، ومن جهــة أخرى فانه قد يقع الحافر على الحافر ، كما يقول الامام الغزالى ٠ بمعنى أن « انتهــاء مذهبين الى نتيجة واحدة أو الى نتيجتين متشابهتين لايعنى دائما أن أحد المذهبين متأثر بالآخر أو مستمد منه ، وانما هو قد يعنى أيضــا أن نفوس الذاهبين الى مذهبين قد خضعت لظروف وأحكام نفسية واحدة ، الأمر الذى لابد معــه

من أن تنتهى هذه النفوس الى نتيجة واحـدة أو الى نتـــائج متشابهة » (د· محمد مصطفى حلمى ـ الحياة الروحية فى الاسلام ص ٣٨ ـ ٣٩) ·

ثم ان حديث المسلمين الصوفية عن الفقر والزهد والصبر · ليس أمرا غريبا على العربى ؛ لان هذه أحوال كان يعانيها العربى فى الجاهليــة · فحياتهم فى الصحراء واعتمادهم على ما تجود به السماء جعلهم يألفون حياة التقشف والزهد والحرمان ·

وفضلا عن ذلك كله فان روايات المؤرخين كلها على ان بعضا من عرب الجاهلية كان يؤثر العبادة فى بعض الصوامع والكهوف المنعزلة عن الناس· ذلك أن التوحيد كان قائما فى الجزيرة العربية قبـل الاسلام بغض النظر عن الفهم الخاص بطبيعة هذا التوحيد · ولايغيب عن بالنـــا أخبار الرسول الكريم قبل بعثته وكيف انه ، عليه السلام ، كان يتعبد فى غار حراء بعيدا عن الناس ·

وعندنا أنه ما دام هناك أوجه شبه كبرى بين الصوفية بعضهم وبعض ، بغض النظر عن البيئات التى ينتمون اليها والمعتقدات التى يعتنقونها ، أو بعبارة أخرى ، مادام لايوجد هناك اختلاف كبير بين الحـــركات الصوفية بعضهـــا وبعض ، ومادام المسلمون قـــد وقفوا على ثقافات الآخـــرين ومعتقداتهم ·· أقول بات من الخطأ ومما يتنافى مع البحث العلمى أن نقول ان مصادر التصوف كلها أجنبية ، أو أن نسعى من جهة أخـرى الى القول ان التصوف الاسلامى نشأ نشأة اسلامية خالصة وانه لم يفد من العناصر الأجنبية · ان كلتـــا النظرتين بعيـدة كل البعد عن الواقع وعن الروح العلميـــة ·

ان الاسلام وجـــد فى الجزيرة العربيـــة وسط غابة من الاتجاهات والمعتقدات الدينية ، حيث كانت توجـــد المسيحية وقبلها اليهودية ومعهما المعتقدات شبه الدينية من مانوية وزرادشتية وغيرها كعبـدة النجـــوم والكواكب والدهريين والصابئة · ولما كان الدين الاســـلامى نفسه لم يأت

ناسخا كل النسخ كل ما سبقه كما أنه لم يوافق الثقافات والديانات السابقة عليه كل الموافقة ، فان ذلك من شانه أن يؤدى الى القول ان التصوف نشأ تحت تاثير عوامل اسلامية محلية وأنه ازدهر وترعرع على ضوء العوامل الأجنبية • لقد افاد الصوفية من النص الديني والأحاديث النبوية وسيرة الصحابة والتابعين ، كما افادوا من طبيعة الجزيرة العربية المتمثلة فى التقشف والزهد والحرمان والترحال • وهم الى جانب ذلك كله افادوا من الصراعات التى استعرت بين الطوائف الدينية حيث دفعتهم الى الانعزال والابتعاد عنها طالبين النجاة • ولقد وجدت العوامل الخارجية فى نفر من المسلمين استعدادا طيبا نحو الاتجاه الصوفى ، فزرعت فيه بذورها • ومن هنا عملت هذه العوامل الأجنبية ، ومعها وقبلها العوامل المحلية كما سنرى على نشاة التصوف الاسلامى •

معنى هذا أنه لاينبغى أن يقال اما أن تكون العوامل الاجنبية وحدها واما أن تكون العوامل المحلية وحدها هى المسئولة عن نشأة التصوف الاسلامى وكأن ثمة تناقضا بين هذه العوامل وتلك مع انه لايوجد هذا التناقض فى حقيقة الأمر • اننا نرى أن التصوف الاسلامى أفاد من العاملين معا وأننا لانستطيع ، ولانملك ، أن نقلل من شأن عامل منهما على حساب العامل الآخر •

انه يصعب على المرء أن يتصور الصوفية المسلمين ، وهم من هم من ثقافة وعلم وخبرة ،قد جهلوا اليهودية والنصرانية والمعتقدات الفارسية والهندية وغيرها • كما انه يصعب على المرء أن يتخيل عدم افادة الصوفى من مثل هذه التيارات والتى تروق له فى بعض جوانبها وتتفق مع مايسعى اليه • وثمة آراء وأقوال ومجادلات نشأت بين المسلمين من جهة وبين الممثلين الشرعيين لهذه العقائد من جهة أخرى • ولما كنا قد اتفقنا على ان هناك شبها قويا بين الصوفية بعضهم وبعض فلماذا لانقول ان الصوفية المسلمين قد أفادوا من أولئك الذين كانوا يحيون معهم وبينهم افادتهم

من دينهم وسنة رسولهم وبيئتهم التى نشأوا فيها · وسوف يتضح ذلك كله من خلال دراستنا هذه ·

بقى ان أشير الى ان كتابنا هـــذا محاولة متواضعة لبحث نشـــأة التصوف الاسلامى وبيان مصادره مع القاء الضـــوء على الطريق الصوفى الذى ينقسم الى المقامات والأحوال · كما أننا قد انتخبنا بعض الشخصيات الصوفية وعرضناها بشىء من البيان الموجز ·وقد اعتمدنا اعتمادا رئيسيا على أقوال الصوفية فى المقام الاول · كما أننا قد افدنا أيضـــا والى حد كبير من بعض الدراسات الجادة والعميقة التى قام بها نفر من المستشرقين والعرب امثـــال فون همر Joseph Von Hammer ونولدكه Nöldeke ولوى ماسينيون Louis Massignon ونيكلسون Nicholson وريـنـــان E. Renan وجولدزيهر I. Goldziher وهـــورتن M. Horten والشيخ مصطفى عبد الرازق والدكتور محمد مصطفى حلمى و د· أبو العلا عفيفى و د· عبد الرحمن بدوى وغيرهم مما لايتسع المجال هنا لذكر اسمائهم ·

أما بعد : فلا شك أن دراسة التصوف الاسلامى فى وقتنا هـــذا امر مفيد وهام · فمن الخطأ أن يفهم التصوف على أنه هروب من الحياة فهـذا ليس صحيحا ، بل ينبغى أن يفهم على أنه تمـــرد على الاستغراق المـــادى للانسان فى الحياة حيث جعل الناس المـــادة كل شىء ··· ان الصوفى يسعى الى الاعلاء من شأن القيم الروحية والانسانية جاعلا المـادة وسيلة ينبغى تجاوزها دون الوقوف عنـــدها ، مبينا انه من الضرورى بمكان أن يسعى كل منا الى أن يحاسب نفسه قبل أن يحاسب ، والى أن يطهر نفسه قبل أن يفرض عليها التطهير والى أن يلوم نفسه قبـــل أن يلوم السماء · ينبغى على الصوفى أن يراقب نفسه وأن يقضى على النفس الأمارة بال. ر، معليا ورافعا من قـــدر النفس اللوامة والنفس المطمئنة · ولاشك أن فضائل كالعفة والشجاعة والصبر والمحبة والتعاون والتفانى فى سبيل الآخـــرين كلها قيم وفضـــائل مرتبطة بالصوفى كل الارتباط · ان الصوفية تمثل اخلاقا من طراز عال وفريد فهم لايهتمون بمـــال أو جاه أو سلطان ·· لأن كل ذلك

الى زوال ومن هنا كان قولها الحق وهدفهـا الحق · ولم نجد صوفيا نادق حاكما أو وافقه موافقة عمياء على ما يذهب اليه او يقوله كما فعلت بعض الطوائف الأخرى · وما استشهاد بعض الصوفية ومعاناة البعض الاخر فى سبيل ما آمنوا به الا دليلا على ذلك ·

لهذا فاننا لاينبغى ان نجسم البقع السوداء التى علقت برداء الصوفيه الأبيض بل ينبغى أن نسعى الى تخليص ثوبهم الأبيض هـــذا من هـــذه العلائق التى لحقت به · اننا ينبغى أن نحسن الظن بهـؤلاء الصوفية لا أن نسىء بهم الظن ، جاعلين الحكم فى النهاية لله وحده !!

والله أسأل أن أكون بعملى هـذا قد أنصفت بعض رجـــال التصوف الاســلامى الذين ظلموا بغير حق ·· كما أسأله سبحانه أن أكون بكتابى هذا قد أفدت نفـرا من شبابنا المسلم وغير المسلم والذى أتمنى أن يكون قد وجد فى سيرة السلف الصالح أسوة حسنة يقتدى بها مع اقتـدائه بكتاب الله وسنة رسوله · والحمد لله أولا وأخيرا ؟

فيصـل عـون

حدائق شبرا سنة ١٩٨٠

الفصل الأول

السمات العامة للتصوف

١ ـ تمهيـــــد :

لعل من أصعب الامور على الباحث ، أيا كان شـــأنه أن يسعى الى اقتحام ميدان غريب عليه ٠ ميـــدان يقتضى أسلحة معينة لا تتوافر لديه ولا يستطيع اكتسابها من الآخرين ، لانها لا تكتسب ولا تعـــار ٠ ولكن ما العمل وقد قذفت بنا الامواج فى بحر المحبين للـــه ٠٠ علينا أن نسعى الى فهمهم والتعامل معهم بقدر ما تسمح لنا طبيعتنا البشرية وبقدر ما وهبنا الله من ملكات للمعرفة والفهم ، وبقدر ما يمد لنا حبل المعرفة الربانية ٠

هذا تصوير بسيط لحالنا الآن ونحن نسعى لدراســة التصـــوف الاسلامى ٠ فالصوفية لهم منطقهم ولنا منطقنا ، لنـــا حواسنا وعقولنا ولهم بصيرتهم ومواجيدهم ، لنا الظاهر ولهم الباطن ،لنا الاعراض ولهم الجواهر (أقصد الجوهر الواحد الحق) ٠ نحن نعيش دنيانا هذه وهم قد تجاوزوا هذه الدنيا ٠ وهذا معناه أن حبل الاتصال بيننا وبينهم ان لم يكن مقطوعا بالفعل فانه قاب قوسين أو أدنى من ذلك ٠ ومهما يكن من أمـــر فاننا سوف نقتحم لجة هـــذا البحر العميق واضعين نصب أعيننا ان لنا ايماننا ولهم ايمانهم ، ولنا عقيدتنا ولهم عقيدتهم ٠ ومع اننا نختلف معهم فى الرأى والاتجاه الا اننا نقدر ونحترم كل التقـــدير والاحترام منطقهم الخاص وحيـــاتهم الخاصـــة ، فلهم شأنهم ولنا شأننا ٠ وعلى ذلك ففى دراستنا للتصوف الاسلامى ســوف نسعى الى تقـــديم عرض موضوعى للتصوف الاسلامى اعتمادا على كتابات الصوفية أنفسهم وعلى تحـــديدهم لمعنى التصوف الى آخر ذلك ٠ وعلينا أن ننبه منذ الآن الى أن التجـــربة

الصوفية شيء وان الكتابات الصوفية شيء اخر كما سنرى • ذلك ان هذه الكتابات لن تستطيع أن تقدم لنا أية تجربة حيــة لاى صــوفى مهما كانت فصاحة الكاتب ودقة تعبيره •

و « التصوف » كلمة عامة وغامضة ليس ثمة اتفاق على معناها ولعل غموض هذا المصطلح ـ رغم شيوعه بين الناس ـ يرجع الى عــدم تحديد اللفظ ذاته • ذلك ان كلمة « تصوف » متعددة المعانى • هذا بالاضافة الى أن أصل التسمية ، أى اشتقاقها اللغوى لم يحسم بعد • ثم ان هذا المصطلح « تصوف » شأنه شأن اللغة يتطور بتطور العصــر الذى يوجــد به ويتأثر بظروف هذا العصر أو ذاك ، بحيث نجد لكلمــة « التصــوف » معنى فى فى عصر قد يختلف عن معناها فى عصر آخر • فضــلا عن أن معناها يختلف من صوفى الى آخر •

على ضوء ذلك لابد من ايراد الكثر من تحــديد لمعنى « التصوف » ثم استنباط السمات العامة التى تشير الى هذه التحديدات • وينبغى أن نعتمد فى ايرادنا هذه التعريفات على الصوفية أنفسهم • وهذه التعريفات التى سوف نوردها هنا توجد فى بعض كتب التصوف مثل « الرسالة القشيرية » وكتاب « تذكرة الأولياء » وكتاب « حلية الاولياء » وكتاب « نفحات الانس » لعبد الرحمن حلمى وكتاب « أحياء علوم الدين » ، وكتاب « الكواكب الدرية » للمناوى ، وكتاب « جامع كرامات الاولياء » وكتاب « اللمع » للســراج ، وكتاب « التعرف لمذهب أهل التصوف « للكلاباذى وكتاب « فى التصوف الاسلامى وتاريخه » لنيكلسون وكتاب « التصوف الثــورة الروحيـــة فى الاسلام » للدكتور أبو العلا عفيفى وكتاب « الحياة الروحية فى الاسلام » للدكتور محمد مصطفى حلمى •••• الخ فليرجع الى هذه التعريفات من يشـــاء •

٢ ـ بعض تعريفات التصوف :

١ ـ ذهب معروف الكرخى (٢٠٠هـ) الى أن التصوف هو « الاخـذ بالحقائق واليأس مما فى أيدى الخلائق » •

٢ ـ اما ابو سليمان الدارانى (٢١٥هـ) فقد قال : التصـوف « ان تجرى على الصوفى أعمال لا يعلمها الا الحق وان يكون دائمـا مع الحق على حال لا يعلمها الا هو » ٠

٣ ـ وذهب بشر الحافى (٢٢٧هـ) الى القول . الصـوفى من صفا قلبه لله » ٠

٤ ـ وقال ذو النون المصرى (٢٤٥هـ) الصوفية : « قـــوم اثروا الله عز وجل على كل شىء فآثرهم الله عز وجـــل على كل شىء » ٠ وفى موضع آخر قال « الصوفى هو من اذا نطق كان كلامه عين حاله ٠ فهـــو لا ينطق بشىء اذا كان هو ذلك الشىء ٠ واذا أمسك عن الـكلام عبرت معاملته عن حاله ، وكانت ناطقة بقطع العلائق (الدنيوية) عن حاله » ٠

٥ ـ أما أبو تراب النخشبى (٢٤٥هـ) فقد قال « الصوفى لا يكدره شىء ويصفو به كل شىء » ٠

٦ ـ وذهب السرى السقطى (٢٥٧هـ) الى أن التصوف اسم لثلاث معان ، « وهو الذى لا يطفىء نور معرفتـــه نور ورعه ، ولا يتكلم بباطن فى علم ينقضه عليـــه ظاهر الكتـــاب والســـنة ، ولا تحمله الكرامات على هتك استار محارم الله » ٠

٧ ـ وذهب سهل بن عبد الله التسترى (٢٨٣هـ) الى أن « الصوفى من يرى دمه هدرا وملكه مباحا » ٠ وقال أيضا « الصـــــوفى من صفا من الكدر وامتلأ من الفكر وانقطع الى الله من البشر واستوى عنـــده الذهب والمدر » ٠ وقال أيضا « التصوف قلة الطعام والسكون الى الله والفرار من النـــاس » ٠

٨ ـ أما أبو سعيد الخراز (٢٦٨هـ) فقال « الصـــــوفى من صفى ربه قلبه فامتلأ قلبه نورا ، ومن حل فى عين اللذة بذكره الله » ٠

٩ ــ وقال سمنون المحب (٢٩٧هـ) : أن تكون متصــوفا معنــاه « الا تملك شيئا ولا يملكك شيء » ٠

١٠ ــ وقال عمرو بن عثمان الملكى (٢٩١هـ) الصوفى معناه « ان يكون العبد فى كل وقت مشغولا بما هو أولى به فى الوقت » ٠

١١ ــ وذهب أبو الحسين النورى (٢٩٥هـ) الى أن أخص خصـ الصوفى « السكون عند العدم والايثار عند الوجود » ٠

وقال أيضا « الصوفية قوم صفت قلوبهم من كدورات البشرية وافات النفوس وتحرروا من شهواتهم حتى صاروا فى الصف الأول والدرجة العليا مع الحق ٠ فلما تركوا كل ما سـوى الحق صاروا لا مالكين ولا مملوكين ٠ وقال أيضا « الصوفى من لايتعلق به شيء ولا يتعلق بشيء » ٠ وذكر كذلك ان التصوف « ترك نصيب النفس جملةليكون الحق نصيبها » ٠

١٢ ــ أما الجنيد البغدادى (٢٩٧هـ) فقال : « التصوف هـــو أن يميتك الحق عنك ويحييك به » ٠ وقال : التصوف هو « أن تكون مع اللــه بلا علاقة » ٠ وقال أيضا « الصوفى كالارض يطرح عليها كل قبيح ولايخرج منها الا كل مليح » ٠ وقال : الصوفية قائمون بالله لا يعلمهم الا هــو » ٠ وقال : « التصوف تصفية القلوب حتى لا يعاودها ضعفها الذاتى ومفارقة اخلاق الطبيعة ، واخماد صفات البشرية ومجانبة نزوات النفس ومنــازلة الصفات الروحية والتعلق بعلوم الحقيقة وعمل ما هو خير الى الابد والنصح الخالص لجميع الامة والاخلاص فى مراعاة الحقيقة واتباع النبى صلى الله عليه وسلم فى الشريعة » ٠

١٣ ــ وذهب أبو محمد رويم (٣٠٣هـ) الى أن التصوف « استرسال النفس مع الله تعالى على ما يريد » ٠ وقال : التصــوف : التمسك بالفقر والافتقار والتحقق بالذل والايثار وترك التعرض والاختيار ٠

١٤ ــ أما على بن سهل الاصفهانى فقــال : التصوف التبرى عمن دونه والتخلى عمن سواه » ٠

١٥ ـ اما الحسين بن منصور الحلاج (٣٠٩هـ) فقال « الصوفى وحدانى الذات لا يقبله احد ولا يقبل احدا » •

١٦ ـ اما أبو عمر الدمشقى فقال : « التصوف رؤية الكون بعين النقص بل غض الطرف عن كل ناقص بمشاهدة من هو منزه عن كل نقص » •

١٧ ـ وذهب أبو الحسين المزين (٣٢٨هـ) الى أن التصوف معناه « الانقياد للحق » •

١٨ ـ وقال أبو بكر الشبلى (٣٣٤هـ) « التصوف الجلوس مع الله بلا هم » • وقال أيضا « الصوفى منقطع عن الخلق متصل بالحق كقوله تعالى « واصطنعتك لنفسى : قطعه عن كل غير ثم قال : لن ترنى » • وقال : التصوف « أن يكون الصوفى كما كان قبل أن يكون » •

١٩ ـ اما جعفر الخلدى (٣٤٨هـ) فقال : « التصوف طرح النفس فى العبودية والخروج من البشرية والنظر الى الحق بالكلية » •

٢٠ ـ وذهب أبو الحسن الحصرى (٣٧١هـ) الى القول « الصوفى من اذا فنى عن آفات الدنيا لم يرجع اليها ومن اذا ولى وجهة نحو الحق لم يتحول عنه وليس للحوادث أثر فيه بحال » • وقال : « الصوفى هو من لا راحة له ولا سلوى له فى الدنيا الا بالله ومن سلم جميع أمره الى ربه الذى يعلم ما قدره له • فماذا بعد الحق الا الضلال ؟ اذا وجد الصوفى ربه لم ينظر بعد ذلك الى شيء سواه » •

٢١ ـ أما أبو عثمان المغربى فقال : التصوف قطع العلائق ورفض الخلائق واتصال الحقائق » •

٢٢ ـ وقال أبو سعيد بن ابى الخير « التصوف أن تتخلى عن كل ما فى دماغك وتجود بكل ما فى يدك والا تجزع من شيء أصابك » •

٣ ـ شرح لبعض التعريفات :

سوف اتناول الان بعض التعريفات السابقة بالشـــرح والتفسير ومن خلال هذه التعريفات سوف تتضح التعريفات الاخـرى ، أى اننا نعتقد أن هذه العريفات التى سـوف نتناولها الان يمكن أن تغطى سائر التعريفات الأخــرى ٠

اما عن التعريف الذى ذهب فيـه صاحبه الى أن التصوف « الأخـذ بالحقائق واليأس مما فى أيدى الخلائق » اقول : من المعروف أن موضوع اهتمام الصوفى غير موضوع اهتمام الناس عامة : فالناس مشغولون بالحياة الدنيا اكثر من انشغالهم بالحياة الآخرة ، بعكس الصــوفى الذى لا يهتم لا بالدنيا ولا بالآخرة ، بل انه يشغل نفسه بالذات الالهية وحدها ٠ ولهـذا فان أول مرحلة من مراحل التصوف لابد أن تبـدأ بالزهد ٠ والزهد يعنى من جملة ما يعنى : الفقر والافتقار كما سنرى ٠ أى لابد للصوفى أن يطرح جانبا ما فى أيدى الناس من متع حسية دنيوية فانية ٠ وأن يأخـذ بالحق والحقيقة المتمثلة فى الذات الالهية وحدها ٠ فمتعته وسعادته وسـروره وبهجته فى حياته مع الحق ٠ اما غير ذلك فانه يشعر بالغربة والشـقاء ٠ ولهذا فان الصوفى يائس مما فى أيدى الخلائق لا عن عجز منه أو عـدم استطاعة بل عن طريق زهد ارادى نتج عن مقارنته بين الحق وبين ما عداه ٠ وكان ان فضل الحق على غيره ٠

أما عن التعريف القائل : التصوف أن تجرى على الصوفى اعمـال لا يعلمها الا الحق ٠٠٠ الخ اقول : هذا التعريف يعبر عن المرحلة القصوى التى يصل اليها الصوفى وبالذات حالتى الفناء والبقـاء ٠ وهما حالان يبغى كل صوفى حصولهما له ٠ فمعنى أن تجـرى على الصوفى اعمـال لا يعلمها الا الحق ، معنى ذلك ان الصوفى قد مات وفنى عن نفسه باعتباره زيدا أو عمرو من الناس ٠ قد ماتت الصفات الانسانية الفانية فيـه فغاب عن نفسه لكنه يوجد ويحيا بالله ٠ ففى فنائه بقاؤه : فقد فنى عن نفسه وبقى بالله وفى الله ٠ ومن أجـل هذا فهو لا يدرى لماذا يفعـل ما يفعـل وكيف

يفعل ٠٠٠ لانه فى هذه الحالة قد توحد مع اللـــه بحيث أضحى هو اللـــه الذى يفعل من خـلاله ما يشاء ٠ فاذا تحدث عن شىء فان المحدث هو الله نفسه ٠ فى هذه الحالة لا يقـول الصــــوفى « انا » ، لان الانا تعبير عن الارادة والوعى والتمييز وهو قد فقد فى هذه الحالة ارادته ووعيه وتمييزه واتحد مع حبيبه ٠ ان الانا هنا قـد فنى فى الذات الالهية وبات من العبث أن نبحث عن ثنائية هنا : حبيب ومحبوب لان الحبيب أضحى هو المحبوب وأضحى المحبوب حبيبا ٠ هذا فضلا عن أن الناس لايفهمون لمـــاذا يفعل الصوفى ما يفعله ، حيث أن سلوكه يعد أمرا غير منطقى أو مفهوم من جهتهم ٠

أما عن التعريف : الصوفى من صفا قلبه لله ٠ أقول : هذا التعريف بسيط وواضح لان الصوفى لابد له أولا وقبل كل شىء ان يطهر نفسه التى من خلالها يصير صوفيا ربانيا ٠ وتطهير النفس معناه مجاهدتها وغلبتها ٠ والمجاهدة تسير فى اتجاهين : التغلب على البدن من جهـــة والتغلب على قوى النفس الامارة بالسوء من جهة أخرى ٠ وانا استعمل البدن هنا كرمز أشير به إلى العالم الحسى ٠ وفى كلتا الحــالتين فان النفس لن تستطيع ذلك الا من خلال المعــرفة والرجوع الى النفس القصـــد الى الذات ، حيث يدرك المرء حينئذ أنه جزء من كل ، وان ما بداخله من نور انما هــو قبس من النور الالهى الاعظم ٠ ثم انه بمقارنته بين النفس وبين البــدن ، يدرك أن هذا ينتمى الى العــالم الارضى وذاك ينتمى الى العـــالم النورانى ٠ النفس خالدة خلود مصدرها والجسم يتحلل ويفسد ٠ ولهـذا فان الواجب على المرء أن يصفى نفسه من كل ما هو فان متناه محــدود لكى تصفو نفسه فلا تشغل بغير الذات الالهية ٠ معنى هذا أن علامة التصــوف صفاء النفس من كل شىء ما خــلا الله وعدم انشغالها بشىء سواه سبحانه بحيث تكون كلها لله ويكون الله كله لها ٠

أما عن التعريف :الصوفى هو من اذا نطق كان كلامه عين حاله فهو لا ينطق ٠٠٠ الخ أقول : يشير هذا التعريف الى أكثر من ناحية من نواحى التصوف ٠ فهو أولا يشير الى أن الصوفية لا يهتمون بالظاهر بل يهتمون بالباطن ٠وهم فى هذا انما يختلفون عن أكثر من جمــاعة من المسلمين

وعلى رأسهم الفقهاء كما سنرى ، أى أن الصـــوفى يحاول ادراك الحقيقة الكامنة فى هذا العالم والتى هى اخفى من كل خفى واظهر من كل ظاهر ٠ لكن البعض لا يدركها لعدم صفاء نفسه ٠

كذلك يشير هذا التعريف الى أن عقيدة الصوفى ليست عقيدة نظرية لانه لايهتم بالنظر بل بالعمل، بالنية لا بالظاهر ، بالقلبوالسريرة لا بالحس والعقل ٠ فلقد أشرنا الى أن نفسه صافية لا يكدرها أمر من أمـــور الدنيا لأنها ممتلئة بالجلالة الالهية ومشغولة بها ٠ ولهذا فان هـــذا الانشغال يجعل النفس فى طاعة عمياء لله ، لا عن كره بل عن حب ٠ وهـــذه الطاعة والانقياد للـــه يتجلى على الصوفى سواء كان متكلما أو صامتا ٠ فهـــو ان تكلم تكلم بلسان الحق لانه لا يوجد له حينئذ لســان يتكلم به ٠ فكلامه يكشف عن حاله الذى هو فناء فى الذات الالهية ٠ أما اذا صمت عن الكلام فان جوارحه تنطق وتكشف عن حالته التى تتمثل فى قطع صلته بالنـــاس وبما يشغلون أنفسهم به ٠ لان جوارحه حينئذ لن تصغى الى ما يقـوله الناس ولن تذكر ما يذكره الناس : انهـــا ستديم ذكر الله ولن ترى الا الله ولن تسمع الا الله وحقا ما قاله ابن عربى هنا :

فما نظرت عينى الى غير وجهه ولا سمعت اذنى خلاف كلامه

معنى هذا ان الصوفى سواء تكلم أو سكت فانه من السهولة بمكان أن يدرك المرء حالته وما هو عليه من حب لله والانشغال به وبعد عن الدنيا وما فيها ٠

أما عن التعريف : التصوف اسم لثـــلاث معان « هو الذى لايطفىء نور معرفته نور ورعه ، ولا يتكلم بباطن فى علم ينقضه عليه ظاهر الكتاب والسنة ولا تحمله الكرامات على هتك استار محارم الله » ٠ أقول : هـــذا التعريف الذى أورده السرى السقطى تعريف غاية فى الاهميـــة من حيث انه يشير الى أن الحياة الباطنية للصوفى سر من اسرار اللـــه لا ينبغى أن يطلع أحد عليه ٠ ولا ينبغى للصوفى البته ان يكشف عن ما يحـــدث له

أو ما يمكن أن يحدثه هو تجاه الآخرين · ذلك ان الله قد خلق هـذا العالم وخلق له قوانينه ولا يستطيع أحد أن يغير من هـــذه القوانين الا الله · وثبات هذه القوانين دليل على الكمال الالهي · والصوفى اذا فنى عن نفسه وانمحى فى الذات الالهيـــة بحيث يصير ربانيا يستطيع أن يفعل أشياء كثيرة خارجـــة على المألوف · أى يستطيع أن يأتى بما يسمى بالكرامات وهى احداث تقع على غير العادة · هنا يحذر السرى السقطى من الخروج على المألوف وخـــرق القوانين الطبيعية على أيدى بعض الصوفية · فهو يرى أن معرفة الصوفى لله واتحاده به وفناءه فيه لا ينبغى أن تدفع المــرء الى الافصاح عنها من خلال بعض الاحداث التى تبهر النـــاس ، لان ذلك من شأنه أن يتنافى أولا مع الفكرة القائلة بان الطبيعة ثابتة ثبات خالقها · ومن جهة أخرى فان اتيان الصوفى لمثل هذه الافعال تجعل الناس يلتفون حوله ويقدسونه وينسون خالقهم وخالقه · لهذا لا ينبغى أن يطفيء نور المعـرفة نور الورع والتقوى وخشية اللـــه · كذلك لا ينبغى للصـــوفى أن يطرح كتاب اللـــه وسنة نبيه جانبا بحجة ان ما ورد فيهما يخص عامة النـــاس لا خواصهم بل عليه ان يعمل أمام النـــاس طبقـــا للقواعد الدينية المتبعة والشائعة · اما علاقته الخاصة مع الله فهذه مسألة لا يستطيع أحـــد أن يتدخل فيها · معنى هذا ان على الصوفى ان يميز بين سلوكه مع الناس وبين سلوكه مع الله · ان عليه أن يقيم شعائر الدين كما يفعل النـــاس · فاذا كان يقصد بهذه الشعائر رموزا أخرى فله ما قصد · فالمهم هو ان لا يتخلى البته عن المشاركة فى عبادة الله كما يفعل المسلمون ·

أما عن التعريف : التصوف « الا تملك شيئا ولا يملكك شىء » أقول · هـــذا التعريف يزداد وضـــوحا اذا أوردناه على الوجـــه التـــالى « التصوف الا تملك شيئا غير الله ولا يملكك شىء غير الله » هذا اذا جاز لنا استخدام كلمة شىء فى حق الله · المهم هو انه لا ينبغى لنـــا أن نهتم بشىء أو نستغرق فى شىء أو ننجرف الى شىء الا الى اللـــه · ولا ينبغى أن نكون عبيدا لا لمال أو ولد أو سلطان أو غير ذلك لان هـــذا سوف يشغل

قلبنا عن ذكر الله وما ادراك ما ذكر الله · لهـذا ينبغى أن لا نكون الا له سبحانه لكى لا يكون الا لنا ·

أما عن التعريف : « أخص خصائص الصوفى السكون عنـد العدم والايثار عند الوجود » : هذا التعريف أيضا تعريف هـام لأنه يكشف عن ناحية هامة من نواحى التصوف واقصد بها اجماع الصوفية على الايمان بقضاء الله وقدره والتوكل عليه فى كل شأن من شئونهم · فهـذا التعريف يبين أن على المرء أن يؤمن ايمانا راسخا بأن ما أخطأنا لم يكن ليصيبنـا وأن ما أصابنا لم يكن ليخطئنا ، واننا فى تدبيرنا شئوننا وسعينا فى هذا الطريق أو ذاك انما نحن فى الحقيقة ننفذ الارادة الالهيـة التى شاءت لى هذا · فلقـد كتب الله من الازل على كل انسان ما سيحدث له ونحن انمـا نخضع خضوعا كاملا لعلم الله الذى لا يتبدل ولا يتغير و لايخطىء ·

على ضوء ذلك نقول : ينبغى على الصوفى اذا فقـد مالا أو ولدا أو جاها ان كان له جاه أو اصيب بمرض ما الى غير ذلك أن لا يشكو المـه وحزنه لأحد ، بل ينبغى أن يظل ساكنا ثابتا مؤمنا بقضـاء اللـه وقـدره راضيا كل الرضا عن قـرار حبيبه · أن عليـه ان يقبل ما تجود به الذات الالهية أيا كانت صور هذا الجود بنفس آمنة مطمئنة مدركة ان الله أعلم بها من نفسها وانه سبحانه ان أراد بها خيرا فخير وان اراد بها غير ذلكفلحكمة الهية · هذا هو معنى القول « السكون عند العدم » ·

أما ما يقصد بـ « الايثار عنـد الوجود » فهـو ان على الصوفى اذا رزقه الله بولد أو مال أو أية متعة من متع الدنيا أن لايبخل بشىء منما رزقه الله على أهله وعشيرته ووطنه · ان على الصوفى أن يؤثر الاخرين على نفسه وأن يجود بكل ما يتكرم به الله عليه ، لان الرزق كل الرزق من عنـد الله · فعليه ان يعطى مما اعطاه الله وان يجود مما جاد به اللـه عليه · ذلك أن الصوفى وقد توكل على الله فانه لا يخـاف الفقر ، فكيف يخشى الفقر وهو الغنى بالله ·· ثم ان الصوفى عليه ان يضحى بذلك كله لـكى

لا يشغل نفسه به ولكى لا يكون عبداً لما يحرص عليه • ان الصوفى يريد أن تكون نفسه وبده وجوارحه كلها خالية تماما من الامور المـادية الدنيوية لكى تنهض وتتلقى النفحات الالهيـة • لان هـذه النفحات لا تصل الا الى النفوس المتطهرة الخالصة الصافيـة من شوائب الدنيا المتطلعـة الى خالقهـا •

ويمكن أن يفسر هـذا التعريف تفسيرا آخر ، اذ يمكن أن يفسر هنا بمعنى أن الصوفى لاينبغى أن يتعين أو يتحدد وجوده الا من خلال الوجود الالهى • فلاينبغى أن يسكن الصوفى ويطمئن الى وجوده الفـردى المتميز (الأنا) بل ينبغى أن يسعى الى افناء هـذا الوجود واعدامه ومحـوه فى الذات الالهية • ولهذا ينبغى أن يسكن الصوفى عند فقد وجوده فى الذات الالهية وأن يمحو هذا الوجود الفردى المتميز من أجل تواجده الـدائم فى الله • ان مهمة الصوفى هى القضاء على ذاته الفردية كليـة ، وفى قضائه عليها بقاء لها فى الذات المطلقة (اللـه) • وهـذا يتفق مع ما يذهب اليـه بعض الصوفية من أمثال البسطامى الذى قال « للخلق احوال ولا حـال للعارف لأنه محيت رسومه وفنيت هويته بهوية غيره ، وغيبت آثاره بآثار غيره •• وكذلك يقول « انسلخت من نفسى كما تنسلخ الحيـة من جلدها ، ثم نظرت الى نفسى فاذا أنا هو »(١) •

أما عن التعريف : « التمسك بالفقر والافتقار والتحقق بالذل والايثار وترك التعرض والاختيار » • أقول : هذا أيضا تعريف من التعريفات الهامة للتصوف • وهو يتناول أكثر من ناحية من نواحيه : فهـو أولا يشير الى الفقر المادى أى الزهد فى الدنيا وذلك حينما يقـول « التمسك بالفقر » أى على المرء دائما أن يظل متمسكا بالزهد فى الدنيا وما فيهـا من شهوات حسية ومتع مؤقتة زائلة حتى لا يغتر بها •

---

(١) راجع شطحات الصوفية فى مواضع متفرقة وخاصة ص١٠٠ ـ د• عبد الرحمن بدوى ط٢ وكالة المطبوعات ـ الكويت سنة ١٩٧٦م •

وسوف نرى أن أول مقام من مقامات الصوفية هو الزهد ٠ فالزهد شرط رئيسى وهام لكى يكون الانسان صوفيا ٠ ونستطيع أن نقول : ان كل صوفى لابد أن يكون زاهدا ٠ فالزهد أول درجة ينبغى ان يخطوها الانسان وهو يصعد سلم التصوف ٠

ثم ان هـــذا التعريف يشير الى أمر آخـر هو « التمسك بالافتقار » والمقصود هنا ان يظل المرء متمسكا مرتبطا بالله مشغولا به لكى يظل حبل الاتصال ممدودا وتظل المشاهدة حاصلة والافتقار هنا يعنى احساس المرء بانه لا يمكن أن يوجد أو أن يستمر وجوده الا بالوجود الالهى ٠ فالصـوفى مفتقر فى كل لحظة من لحظات حياته الى الله ٠ ولو غفـل الله عن الصوفى لا بل لو غفل عن السموات والارض لفسدتا ٠ فاللــه هو الممسك للوجـود وهو يخلقه خلقا مستمرا فى كل لحظة حيث يجدد له الوجود آنا بعد آن ٠ بعبارة أخرى يرى الصوفى أن الخلق الالهى له مستمر حيث يجدد اللــه خلقه دائما فاذا انشغل المرء عن الله كان معنى هـذا انه يسعى الى تجميد الله لوجوده هذا ، وفى ذلك شقاء للصوفى ما بعده شقاء ٠ فالافتقار يشير الى أن خيط الحياة الخاص بالصوفى ينتهى فى الطرف الآخر الى اللــه ٠ فلو انه سبحانه قطع هـــذا الخيط أو تركه لانتهت فى الحقيقـــة حيـــاة الصوفى ٠

أما ما يقصده « محمد بن رويم بـ « التحقق بالذل والايثار » هو ان على الصوفى ، كما سبق أن أشرنا ان يتقرب الى اللـــه بكل ما يملك : من مال وجاه وأن يضحى بكل شىء من أجل الله ، كيف لا والمحبوب أغلى من كل غال وأعظم من كل عظيم وأقرب من كل قريب ٠ ان كل شىء عند الصوفى يكون حقيرا مهما كان شأنه اذا قيس بالذات الالهية ٠

أما قوله : « وترك التعرض والاختيار » فيقصد به ان على الصـوفى ان يوافق الحبيب على كل ما يطلبه منه وان لا يرفض له طلبا ٠ بل لاينبغى للصـوفى أن ينتظر الاوامر الالهية بل عليه أن يسعى الى اللــه من خـلال

ذلك الشوق الالهى وتلك النار المحـــرقة التى يكتوى بها اذا ما بعــد عن محبوبة · وباختصــار فان على الصوفى ان ينطق بلسان من يحب · فيكره ما يكرهه الحبيب ويحب ما يحبه ومن يحبــه ، وهـــذه هى علامة الحب الحقيقى أن يفنى المحبوب فيمن يحب فلا يرى نفسه الا به وفيه · وهــذا معناه أن يلغى الصوفى ارادته وميوله وان يترك نفسه مع الله حينما شــاء ماذا تعرض الصوفى لشىء أو أراد شيئا فعليه أن يعلم ان اللــه هو الذى أراد ذلك وعليــه أن يعلم انه اذا أصيب بشىء فان اللـــه هو الذى قضى ذلك · ويشبه بعضهم هنا الصوفى بذلك الرجـل الميت الذى يحـــركه من يقوم بتطهيره ، فكما أن الميت لايعترض على تحريكه اذا حرك يمينا أو شمالا فكذلك ينبغى أن يكون حال الصوفى فلا يقاوم الارادة الالهيــة ولا يعترض عليها ولا يغضب أو يحزن لأمر أمرت به ·

أما عن التعريف « الصوفى وحدانى الذاتى لا يقبله أحـد ولا يقبل أحدا · أقول : هذا التعريف الذى ورد على لسان « الحـــلاج » يميز فى الحقيقة تصوف الحلاج نفسه ويعبر عنه تعبيرا دقيقا · ذلك أن التصوف الذى سعى اليه الحلاج كان متميزا بوحدة الوجود · اتحاد اللاهوت بالناسوت بحيث يصير الانسان هو اللــه واللـــه هو الانسان كما حـــدث بالنسبة للمسيح عليه السلام · فالحلاج يرى أن الصوفى وقد وصل الى الفنـــاء فى الذات الالهية أصبح واحدا لانه لا يوجد الا اله واحـــد · فهو من هذه الناحية وحدانى الذات لا يقبل احـــدا من حيث انه يرفض الثنائية رفضا قاطعا · اضف الى ذلك من جهة أخرى أن الصوفى المتوحـد يسلك سلوكا خاصا لا يقره عليه الناس ولا يقبلونه منـــه لانهم ينكرون عليـــه افعاله وأقواله · كيف لا وهو ينطق بلسان الحق وهم ينطقون بلسان الزور ، هو يتكلم بلسان السر الالهى وهم يتكلمون بلسان العقل والمنطق ·

وفى مقابل ذلك نجــد أن الصوفى ينكر على الناس أفعالهم وأقوالهم لانهم قد شغلوا أنفسهم بأمور مادية فانية وجعلوا همهم قاصرا على مباهج الدنيا وزينتها واهتموا بظاهر الامور أكثر من اهتمامهم بباطنها ··· الخ

ولهذا فان الصوفى ينظر اليهم بحزن وأسف على ما هم عليه من حـــال . لهذا قال الحلاج ان الصوفى لا يقبل احدا ولا يقبله احد .

هـــذه هى بعض تعريفات التصوف كما ذكرها الصوفية انفسهم . وعلينا الآن أن نشرح بوجه عام ماذا تعنيه هذه التعريفات .

عندنا أن هذه التحديدات كلها توضح ان التصوف له صبغة خاصة لان له منهجا خاصا ينفرد به عن غيره من العـــلوم الاخـرى . فغـاية التصوف وموضوعه « التوحيد » ومعرفة الله ومحبته والخضوع له والتقرب منه بل والفناء فيه . وهذا التوحد يتطلب من المرء تضحيات كثيرة منهـا ما هو خاص بالبدن ومنها ما هو خاص بالنفس . ذلك ان التوحيد درجات ومراتب كما سنرى فتوحيد رجل الشارع يختلف عن توحيد الفيلسوف الذى يختلف بدوره عن توحيد المتصوف . ثم أن هناك التوحيد العقلى وهنـــاك التوحيد الذوقى أو الصوفى . ان هناك التوحيد باللسان فقط وهـو الاقرار بالله وبوحدانيته وهناك التوحيد بمعنى الاقرار بوحدانية اللـــه باللسان والقلب معا . وهناك من جهـة ثالثـــة التوحيد بمعنى الكشف بحيث يرى المرء فى المخلوقات كلها كمال الله وجلاله وبهاءه . وهنـاك أخيرا التوحيد بمعنى الفناء فى الذات الالهية كما سنرى أى ان تفنى ذات الموحـد فيمن يوحد بحيث لاينطق الموحد الا بلسان الموحد جل شأنه .

وبعبارات أخـرى نقول : ان التحديدات السابقة توضح ان التوصف عبارة عن علم تزكية النفس وتطهيرها والوصول بها الى الكمال فى العلم والعمل والمعرفة بالله والمحبة له والتوحيد الكامل له سبحانه لا من حيث الظاهر بل من حيث الاحوال الباطنـــة وليس فقط من طريق الاستدلال بل أيضا عن طريق الذوق الروحى . ذلك أن الصـوفى لا يكتفى بالأدلة التى يسوقها ويعرفها المتكلمون والفلاسفة بل انه يحاول أن يعرف وجـود الله معرفة ذوقية حدسية عن طريق البصيرة وذلك من خلال سلوك « الطريق » الذى ينتهى به الى ادراك فعل الله وتدبيره لهـــذا الـكون وحفظه له من

خلال وجود نفس الصوفى ذاته وفنائه وسائر أحواله بحيث تكون المعرفة بالله حاصلة له مباشرة ٠

مصر ٤، ٦

ان التحديدات السابقة توضح ان موضوع التصـــوف الاســـاسى والرئيسى هو الذات الالهية والتقرب منها والوصول اليها والفناء فيهـــا ٠٠٠ وهذا يتطلب كما أشـــرنا عرضا سلوكا معينا يمر بدرجات ابتـداء من درجة المعرفة الحسية مارا بالمعرفة العقلية وأصلا الى الدرجة القصوى درجة الذوق أو الكشف أو سمها ما شئت فلا مشاحة فى الاسماء ما دامت الغاية غاية الصوفى معروفة وهى الوصول الى الله والفناء فيـــه وطرح الاسباب جانبا ٠

على أن هذه التعريفات السابقة رغم انها تختلف فيما بينها الا أنهـا من جهة أخرى تجمع على عدة أمور صبغ بها التصوف وتميز بها عن غيره من علوم ٠

فهى تشير الى أن التصوف طريقـة خاصة أو ان شئت فلسفة خاصة فى الحياة تمتزج فيها العاطفة بالفكر والعقل بالقلب ويفنى فيها الجسد وتنهض الروح لـكى تدرك الوجود الحق ٠ ويرى بعض الصوفيـة ان خير وسيلة لبلوغ الحقيقة هى مزج الفلسفة بالدين بينما يرى غيرهم وهم الكثرة انه لا داعى البته للفلسفة وانه يكفى الاعتماد على الذوق أو الالهـــام أو البصيرة أو الحدس الصوفى لبلوغ الحقيقة ٠ ورأيهم فى هذا هو أن تمـــام النفس البشرية ومن ثم كمال المـــرء وبلوغه الحقيقة يتوقف على السلوك العملى وتهذيب النفس البشرية وترويضها وكبت رغبـــات الجسد وميوله وأهوائه واماتتها ٠

ونستطيع القول ان التصوف تجربة يمتزج فيها الفكر بالواقع والعلم بالعمل ٠ وهذا لا يمنع من القول ان فريقا ذهب الى أن العمل فحسب هـــو أساس التجربة الصوفية وانه لا داعى للاطار النظرى فى هذه التجربة لان

التصـوف ليس الا خوض الحياة الصوفيـة ومعايشتها أى هـــو تجربة فحسب ٠

ان التصوف « فى جوهره حال أو تجربة روحيـــة خالصـة يعانيها الصوفى ولتلك الحـــال من الصفات والخصائص ما يكفى فى تمييزها عن غيرها مما تعانيه النفس الانسانية من أحوال أخـرى ، وفى هـــذا القدر وحده ما يكفى للقول بأن التصوف ليس فلسفة اذا قصدنا بالفلسفة البحث العقلى النظرى فى طبيعة الوجود يقصد الوصول الى نظرية عامة خاليـة من التناقض عن حقيقته أو حقيقة أى جزء من أجزائه ٠ وليس للصوفى ـ من حيث هو صوفى ـ أن يتفلسف بأن يتخذ من تجربته الروحيـــة أساسا لنظرية ميتافيزيقية فى طبيعة الوجود : لأن النظرية الميتافيزيقية » دعـوى يقال فيها انها صادقة أو كاذبة ويطالب صاحبها بالدليـل على صـــدقها وسلامتها من التناقض ٠ فينبغى الا يكون أساسها « تجـــربة » شخصية أو حالا معينة يعانيها فرد بعينه لان مثل هذه الحال لا يقال فيها انها صادقة أو كاذبة ولا يطالب صاحبها باقامة الدليل عليها بل ان النـــاس فى أمـره بين شيئين : اما ان يصــــدقوا ما يخبرهم به أو يضــربوا بكلامه عرض الحائط(١) ٠

والتجربة الصوفية أو حالة الوجد التى يمر بهـا الصوفى تختلف وتتنوع من متصوف الى آخر ٠ وهى بلاشك ترتبط بالشخص ذاته وبمدى درجة استعداده وتهـذيب هـــذا الاستعداد وتطويعه ومواصلة السير فى الطريق ٠ وقد ترتبط من جهة ثانية بظروف العصر الذى يعيش فيه الرجل الصوفى ذاته ٠ وقد تخضع هذه التجربة الصوفية لعقيدة الرجل وهكذا ٠ ذلك أن التصــــوف كما سنرى لا يوجـد فى الاســـلام فقط ولا يوجد فى الديانتين الاخريتين فقط وأقصد بهما اليهودية والنصرانية بل انه يوجد

---

(١) د٠ أبو العلا عفيفى : التصوف الثورة الروحيـة ص ١٤ ـ دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٦٣ ط١ ٠

فى كل عصر فاينما وجد الجنس البشرى ومتى وجد توجد دائما فئة منه تعتزل الناس وتزهد الدنيا بقصد البحث عن سر الكون وعلته واسبابه ... الخ « ان التصوف من حيث هو ـ سواء كان اسلاميا أو غير اسـلامى ـ استبطان منتظم للتجربة الدينية ولنتائج هذه التجربة فى نفس الرجل الذى يمارسها • فهو بهذا الوصف ـ ظاهرة انسانية ذات طابع روحى لا تحده حدود مادية زمانية أو مكانية • وليس وقفا على أمة بعينها ولا على لغة أو جنس من الاجناس البشرية • وكذلك الحال فى الفلسفة والفنون فانها كلها وليدة تجارب روحية تختلج فى النفوس البشرية لا من حيث هى نفوس شرقية أو غير سامية أو آرية »(١) •

ان التصوف قد يكون وليدا للدين وقد يكون وليـدا للعقل البشرى أو ان شئتم النفس البشرية • أى ان بذور التصوف تكمن فى النصـوص الدينية وفى التشريعة العقلية • وهو يمكن أن يفسر اما على ضوء النقل أو ضوء العقل • ولهذا نستطيع أن نميز بين نوعين من التصوف : تصوف دينى وتصوف غير دينى • «التصوف اللادينى نشأ قبل الديانات وبعدها وما زال قائما • اما التصوف الدينى فاقصد به ذلك الذى يعتمد فى قيـامه على النص المنزل فى المقام الاول • وقد يختلط التصـوف الدينى بالتصـوف العقلى النظرى ويمتزج احدهما بالآخر • كما هو الحـال عنـد الغزالى وابن عربى •

٤ ـ السمات العامة للصوفية :

على كل حال فان ثمة أمورا عامة نستطيع أن نقول انها تجمع تحت لوائها الصوفية منها :

١ ـ ان الصوفية جميعا يميزون بين الحق وبين كل ما عداه : ومن رأيهم ان الله وحده هو الحق وأن سائر الموجودات أعراض وأوهام لانصيب

---

(١) المرجع السابق ص٥٦ وراجع د• محمد مصطفى حلمى : الحياة الروحية فى الاسلام ص ٦٤ ـ ٦٧ الهيئة المصرية العـامة للتاليف سنة ١٩٧٠ ـ القاهرة •

اها نى الوجود من ذاتها · الحق هو الثابت وما عداه فمتغير · الحق هو الموجود وجودا حقيقيا وما عداه انما يستمد وجوده منه · الحق هو النور والموجودات الاخرى هى المقابل للنور ، وهى تشاركه فى النور بمقدار اقترابها منه وقربه منها · الحق واحد والموجودات متكثرة متعددة · الحق واجب وما عداه ممكن · وهذا الواحد الحق خالد ازلى وما عداه فمصيره الى زوال · وفى رأى الصوفية أن عالم الظواهر هـو خلط أو مزيج من النور والظلام ، بحيث لا يدرك النـور الا من خلف الظـلام الذى هو خلو من النور ·

٢ ـ وعلى ضوء ذلك ذهبت جماعة الصوفية الى أن مصدر المعرفة أمر اخر غير الحس والعقل قد يكون الحدس وقد يكون الذوق وقـد تكون البصيرة وقد يكون الالهام الالهى ذلك أن الصوفية لم يهتدوا بعد الى معرفة كنه هذه الحاسة الغريبة ولا الى موضعها من الحياة الروحية وان وصفها الجميع أو بالاحرى وصفوا مظاهرها ووظائفها ـ بصفات متقاربة · فهى تعقل نوعا ما من التعقل « تدرك وتعرف » ومع ذلك ليست هى العقل الذى نعرفه · وهى تنزع نحو موضوعها وتتعشقه الى درجـة الفنـاء فيه · أى ان فيها عنصرى الارادة والوجدان ··· ولكنها مع ذلك ليست الارادة التى نعرفها ولا هى واحدة من العواطف التى لنا عهد بها · فهى حاسة عاقلة مريدة وجدانية مختلفة تمام الاختلاف عن الحواس والقوى العقلية الاخرى التى ندرك عملها فى حياتنا الشاعرة ··· وقد اطلق الصوفية على هـذه الحاسة المتعالية اسم القلب والسر وعين البصيرة وما الى ذلك من الاسماء التى لا تعدو ان تكون رموزا لحقيقة واحـدة نفترض وجـودها ولا ندرى من كنهها شيئا(١) ·

المهم ان الصوفية لا يعترفون بالحس والعقل مصدرا للمعرفة البشرية الحقة ، لانهم كما سنرى يميزون بين ظاهر الشىء وحقيقته وبين الشـكل والمضمون · وهم فى تمييزهم هذا ذهبوا الى أن المعرفة الحسية خاصـة

---

(١) التصوف الثورة الروحية ص ٢١ ـ ٢٢ ·

بالمحسوسات وان العقلية خاصة بالمعقولات الحاصلة عن المحسوسات · لكن تمة معقولات أخرى ليس مصدرها الحس أو العقل · وهذه المعقولات الموجودة أو الموجودات المعقولة لا يمكن ادراكها أو بلوغها لا بالحس ولا بالعقل الذى يعتمد اساسا على الحس · هذه المعقولات تدرك بالحدس الصوفى · اذن المتصوفة جميعا يرون أن وراء طور الحس والعقل طورا اخر ينبغى اللجوء اليه والاعتماد عليه فى ادراك الحق والحقيقة · وناهيكم عن المبررات التى لا حصر لها فى سوقهم اغاليط الحس والعقل بشأن المعرفة · لقد أعطى الصوفية الصدارة الاولى للعيان المباشر بالنفس الناطقة طارحين جانبا الاستدلال العقلى · هذا العيان المباشر هو الوجد ، وهو التجربة الحية التى يدرك بها الصوفى ربه مباشرة · هذا العيان المباشر ينطوى كما سنرى ، على الفناء فى الذات الالهية والبقاء فيها وهو وان كان يطيح بالحس والعقل فان الاطاحة هنا ليست مقصودة لانها نتيجة تلقائية لحالة الوجد والعيان التى يمر بها الصوفى · قد يطرق الصوفى فى بداية « الطريق » الحس والعقل ، لكنه سرعان ما يتركهما بناء على ما بدا له من قصورهما فى ادراك الحق · وثمة قصص كثيرة عن أولياء من الصوفية توضح انهم لا يقيمون للحس والعقل وزنا · وانهم يحتملون أشد أنواع العذاب البدنى وانهم كثيرا ما يجرحون أجسامهم بنفس هادئة مطمئنة · وان دل هذا على شىء فانما يدل على نظرتهم الى البدن وعلى استيائهم منه ورغبتهم فى التخلص منه ومن أهوائه ونزواته ·

٣ ــ ثم ان أهل الحق كما يحلو لهم ان يسموا أنفسهم بهذا الاسم يعتبرون العالم المحسوس بمثابة أعراض وأوهام وأحوال تطرأ على الجوهر الحقيقى الواحد الذىهو شغلهم الشاغل· أى أن المتصوفة مهتمون بالباطن لا بالظاهر ولا شأن لهم بهموم الدنيا ومشاغلها · لان رأيهم فيها انها حجب وصوارف تصرفهم عن هدفهم الحقيقى · ولهذا فان مهمتهم الرئيسية فى هذا الصدد رفع الحجب التى تغطى الحقيقة الكلية والمطلقة وان شئت الحق ·

٤ ـ ولما كان الوصول الى هذه الحقيقة لا يعتمد على الحس والعقل بل على الوجدان صار التعبير عن هذه الحقيقة ضربا من المستحيل · فما لا يحس أو يدرك بالدليل البرهانى كيف يمكن التعبير عنه أو نقله الى الاخرين الذين لا يعرفون ولا يدركون الا عن طريق الحس والعقل ·

٥ ـ ومعنى هـذا ان الحقيقة التى يسعى الصوفية الى بلوغها وان بدت موضوعية وان اقروا انها تعم الوجود كله وانها سـر الوجود هـذه الحقيقة تغدو فى النهاية ذاتية خاصة بكل فرد على حده · لان التصـوف كما يبدو لنا تجربة · وهذه التجربة التى يخوضها الصوفى بقلبه أو بذوقه أو بحدسه أو ببصيرته لا يصح ان تعمم هنا لانها علاقة خاصة جدا (لا تبرر أو تفسر أو يعبر عنها من خـلال الحس والعقل) بين العبد والرب · ومن خلال هذه العلاقةالخاصة تنكشف للصوفى الحقيقة · ومن هنا قلنا ان هذه الحقيقة تبدو فى النهايه ذاتية لا موضوعية ·

ونسوق فى هذا الصدد ما حكى من أن تلميذا لابن عربى جاءه يوما وقال له : « ان الناس ينكرون علينا علومنا ويطالبوننا بالدليل عليهما » ، فقال له ابن عربى ناصحا « اذا طالبك أحد بالدليـل والبرهان على علوم الاسرار الالهية فقل له : « ما الدليل على حلاوة العسل ؟ فلابد أن يقـول لك : هذا علم لا يحصل الا بالذوق ، فقل له : هذا مثل ذاك ·

أضف الى هذا أن تأويل الصوفى للنص القرآنى تأويل خاص وهـو بلا شك قد يختلف كثيرا عن تأويل نفر غيره من الصوفية · ولعل هذا هو السبب فى انه من الصعوبة بمكان ان تجمع الصوفية فى فرقة أو فرقتين أو ثلاث ·· الخ ان معانى القرآن لا حصر لها وهى « تنكشف لكل صوفى بحسب ما منحه الله من الاستعداد الروحى · وابلغ دليـل على ذلك التعريفات العديدة التى وضعت لمعنى التصوف · فهذه التعريفات انما هى تعبيرات عن « مضمون الحياة الصوفية » واشارات الى ما يعتبره كل صوفى مقوما لحياته الروحية أو صفة جوهرية فى هـذه الحياة · ولهذا كانت هـذه

التعريفات « شخصية » الى أبعد حد ٠ من أجل هذا اختلفت تعريفات الصوفية للتصوف : لان كلا منهم يعبر عن جانب من الحياة الروحية قد يشاركه فى الاحساس به غيره من الصوفية وقد لا يشاركه ومن أجل هذا أيضا استحال أن نعتبره صفة نوعية مميزة للتصوف : بل هى على العكس اشبه بالمرايا المختلفة التى تنعكس عليها نفوس الصوفية فى لحظات اتصالهم بالله ٠ والمعروف ان هذا الاتصال لا يتم لهم جميعا على نحو واحد أو بطريقة واحدة (١) ٠

٦ ـ واذا كانت هذه الحقيقة هكذا واذا كان من المستحيل الافصاح عنها والبرهنة عليها ان بالحس وان بالعقل وجب ـ كما يقول الصوفى ـ اللجوء الى وسيلة أخرى للتعبير عن هذه الحقيقة وتقريبها الى الاذهان ٠ وهنا يلجأ أهل الحق الى الرمزية والمقصود من هذا أننا فى قراءتنا لاصحاب التصوف ينبغى أن نميز فى أقوالهم بين ظاهر اللفظ وبين باطنه ٠ فالصوفى « يتحدث عن الشهود فيصفه بأنه فيض من النور الالهى الذى تنغمس فيه الروح وينكشف به سر الخليقة ٠ ويتحدث عن الحب فيصفه بانه نار محرقة تنمحى فيها الشخصية الفردية ويفنى فيها المحب فى المحبوب ٠ ويتحدث عن « الحرية » فيصفها بانها الانطلاق من قيود العبودية الى سعة فناء السرمدية ٠ ويشبه النفس بطائر يحن أبدا الى الرجوع الى وطنه الاول ٠ ويتحدث عن الخمر والسكر والساقى وعن المغانى والاطلال ٠٠٠ وعن ليلى ولبنى وعزه وسلمى كما يتحدث عن الوصال والاتصال والعناق والتلاقى والفراق والهجرة والانس والوحشة وغير ذلك من الفاظ الغزل الانسانى » ٠ ويضيف المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفى قائلا « ومن الطبيعى ان يستعمل الصوفى لغة الرموز وهو يحاول التعبير عما يشعر به فى الحب الالهى الذى يختلف عن أى حب معهود ٠ وربما كان فى رمزيته أبلغ وأعظم تأثيرا فى نفس سامعيه مما لو استعمل لغة التصريح والتوضيح ٠ اذ الرمزية لها عمل كعمل السحر لا تمس العقل الا من حيث

---

(١) التصوف الثورة الروحية ص٣٥ ٠

وتتضح معانيها مع التكرار • ولغة الحب الالهى الرمزية لغة عالمية يستعملها تثير الخيال والوجدان ولكنهـا تمس القلب مسـا مباشرا ويعمق اثرها جميع الصوفية على اختـلاف دياناتهم واوطانهم لانهم فى الحقيقة ينتمون الى وطن واحد هو الوطن الذى يعيشون فيه جميعا »(١) •

ان الصوفى قد يقص حكاية ما يعجب بها الرجل العامى على ظاهرها معتقدا ان هذا الظاهر هو كل شيء • بينما نجد ان هذه الرواية بعينها اذا قراها صوفى آخر رأى فيها أمورا اخرى ونظر اليهـا نظرة تختلف كل الاختلاف عن غير الصوفى حيث يجد فيها ما ينـد لغير الصوفى ان يدركه أو يناله • وهذا يرجع كما ذكرنا الى ان الصوفى نظرا لوجدانية موضوعه فانه يلجأ الى الاسلوب الرمزى الذى يستطيع من خلاله ان يقـول ما يريد الى من يريد • وبحيث لا يفهم اقواله الا رفاقه • وهو بهـذا انما يحجب فكره على غير اهله • ذلك ان الصوفى كثيرا ما يعانى من السلطة السياسية والاجتماعية • وهو لهـذا انما يلجأ الى الاسلوب الرمزى لكى يستطيع الافصاح من خلاله عن ما يريد بطريقة لا تلفت نظر العامة من الناس •

٧ ـ والصوفية بوجه عـام يؤمنون بقضاء اللـه وقدره • انهم قوم مؤمنون بالتدبير الالهى الشامل للكون كله وبأن اللـه هـو الفاعل على الحقيقة وان كل ما يحدث فهو حادث بمشيئته • وباختصار فانهم يؤمنون بفـكرة التوكل الالهى اى الاعتماد الكامل على الله فى تصريف شئونهم • وهذا يعنى ان الصوفى يرى أن ما يصيبه لم يكن ليخطئه وان ما اخطـأه لم يكن ليصيبه • وحتى فى تجربة التصوف ذاتها والتى تبـدو فى نظر البعض ارادية متوقفة على صاحبها ، هذه التجربة الصوفيـة انما ترجع فى الحقيقة كما يرى اهل الحق الى الارادة الالهية ذاتهـا ، وان الصوفى يخضع فى تجربته لأوامر ونواهى الهية •

---

(١) التصوف الثورة الروحية ص٢٤٨

٨ ـ والصوفية كثيرا ما يسعون الى الفنـــاء فى الذات الالهية او الحقيقة المطلقة . صحيح ان هنـاك من يقف على حافة الفنـــاء مميزا بين ذاته وبين غيرها من ذوت ، لكن من يقول « انا » ليس فى نظر اهـل الحق بمتصوف صادق . لان كمال المرء وبهجته وسعادته لا تتم عنـــدهم الا فى الفناء فى المحبوب . وقد يكون هذا المحبوب اللــه وقد يكون غير الله (كما هو الحال بالنسبة للوجس فى المسيحية او البراهما عنـد اليهود) . المهم هو ان اهل الحق يذهبون الى أن كمـال الصوفى لا يتم الا بفنائه وبقائه فى معشوقه بحيث لا يشعر البتة بذاته . بل ان الشعور بالـذات من الامـــور التى ان وقف عندها المرء لما صح أن يلقب بالصوفى البتة .

٩ ـ ثم ان الصوفية وقد آمنوا بالقضاء والقدر وانهم انما يفنون فى الحقيقة المطلقة او الذات الخالدة انما هم فى نفس الوقت يشعرون بالأمن والطمأنينة او ان شئت فقـل انهم لا يكترثون بما يعتقدون انه الى زوال . لان رأيهم ان الدنيا الى نهاية محتومة وان الانسان فيها ضيف وعما قريب سيرحل . وهذه الدار فى رأيه دار امتحـــان وبلاء . ولهـــذا فان على الانسان أن يسعى الى ما هـــو باق خالد . ولذلك نجد أن الصوفى الحق لا يهتم بمال أو ولد أو صاحب . كما انه لا يسعى لارضاء الحكام ولايخشى بطشهم ولا يهمه رضاهم عنه أو غضبهم منه . ان سعى الصوفى محبـــة خالصة لله فحسب بقصد الفناء فيه والتقرب منه ورضاه عنه وحبه لمحبوبة الواحد وحبه جل شأنه له .

١٠ ـ وعلى ضوء ما سبق نستطيع أن نقـــول ان المتصوفة رغم تباين مذاهبهم واعتقاداتهم فانهم بلا شك معتقدون ومتفقون على الوحدة المطلقة . نشرح ذلك بالقول : ان المذاهب الصوفية متعـددة متباينة : فهناك من يقول بالوحدة الوجودية اىبالوجود الواحد الحىلكن بعضهم يذهبالى القول بأن الواحد الحق قد حل فيهم . وبعضهم الاخر يرى انه هـــو الذى قد حل فى الواحد . وهناك من ينطق بغير وحدة الوجـود مثبتا الاثنينية واقصد أولئك الذين يميزون بين الذات المطلقـة وبين ذواتهم الفـــردية .

نقول : رغم ان اهل الحق مختلفون الا انهم فى النهـــاية متفقون على ان ثمة واحدا حقا وان كل ما عداه باطل • وان الكمال البشرى انما يقـاس بمدى القرب من الواحـد الحق او البعد عنه • العالم كله مكون من جوهر وعرض • الجوهر هو الاساس وما عداه فاعراض واحــوال زائلة • ومن هنا فان الصوفية يرفضون تعدد الحقائق او تعـدد الاهــداف • الحقيقة واحدة والهدف واحد وهذه الاعراض لا يقبلها او يجعلها هدفا له الا اولئك الذين ضلوا الطريق وابتعدوا عن الحق فزاغوا • ونحن نعـلم ان هناك رجالا اثروا طريق التصوف على ان يكونوا ملوكا كما هو الحـال مثلا مع ابراهيم بن ادهم •

١١ ـ واخيرا فان السمة العامة التى يتسم بها الصوفية هى السمو الخلقى الذى يريد الحق لذاته لا لشىء سـواه • وقد اشرنا الى ان ما يمتاز به الصوفى هو انه لا يخشى سلطة سياسية او سلطة اجتماعية وانه لايكذب ولا يغش ولا يخدع ولا ينافق • وانه يجاهد نفسه ويخضع رغبـاته وميوله ويرشدهما لما هو ارفع شانا • وفى راينا ان اسمى آيات الفعل الخلقى هو الصادر عن اناس هم بهذه الصفات •

ان قضية الحب التى استولت على قلب الصـــوفى واستغرق فيهـــا تجعله يؤثر كل شىء على نفسه لأن الحب اولا واخيرا ايثار وبذل وتضحية • وفى هـذه التضحية تنبع الاخـلاق التى تعامل الآخـرين من منطق الحب والتضحية •هذا الحبمن شأنه ان يجعلالصوفىزاهدا فيما فى ايدىالناس غير حاقد على احد منهم او متمنيا ان يكون نصيبه كنصيبهم من هذه المتع • وهنا نجد المحاسبى يقول : ان المحبة « ميلك الى الشىء بـكليتك ثم ايثارك له على نفسك وروحك ومالك وموافقتك له سرا وجهرا ، ثم علمك بتقصيرك فى حبه » •

هذا الحب الذى ملأ قلب الصوفى وتلك المشاهدة التى عاينها تجعل قلبه آمنا مطمئنا بمن شغله غير راهب او خائف احـدا من النـاس • ومن جهة اخرى فان هذهالمحبة تحصنالصوفى من عدوىالغرور والكبر والنفاق

وغيرها لأنه ان فعل مهما فعل فانه يدرك ان ذلك كله لا يتم الا بخالقه · لأنه نفسه عاجز لا يستطيع ان يجلب لنفسه نفعا او يدفع عنها ضررا · ان من شأن المحبة ان تجعل الصوفى يقارن بين نفسه وبين محبوبه : بين المخلوق وبين الخالق بين الكامل وبين النـــاقص ، بين المحبوب وبين الحبيب ، وبين اللامتناهى وبين المحـــدود المتناهى ··· من هذه المقارنة يدرك الصوفى انه لا ينبغى ان يمشى فى الأرض مرحا لأنه لن يخرق الأرض ولن يبلغ الجبال طولا · لهذا نجد ان التواضع أمر اساسى فى الأخلاق الصوفية » ··· وكما يؤثر الصوفى الله على نفسه وما لله من حقوق على ما لنفسه كذلك يؤثر على نفسه غيره من الناس ويضحى بحقوقه من اجلهم ما دام فى ذلك مرضاة لربه · يحكون أن النورى والرقام وآخرين اتهموا بالزندقة وحكم الخليفة بقتلهم · فلما دنا السيف من الرقام تقدم النورى وطلب من الجلاد ان يكون دوره أولا · فتعجب الحاضرون ، فقال : انه اراد ان يؤثر صاحبه على نفسه ببعض لحظات بقيت له · ويحكى عن النورى أيضا أنه سمع يوما يناجى ربه ويقول « ربى قد سبق فى علمك القديم وارادتك أن تعذب عبادك الذين خلقتهم فاذا اقتضت ارادتك أن تملأ جهنم من الناس فاملأها بى وحدى ··· ومن أجل محبة اللـــه أحب الصوفى كل شىء لأن الأشياء آثار المحبوب ومجاليه· بل اعتبروا محبة الخلق قنطرة يعبر عليها السالك الى محبة الله · واشترط بعضهم أن يكون للمريد سابقة عهد بحب انسانى لان من لا عهـــد له بحب انسانى لا يستطيع أن يرقى درجة واحدة فى سلم الحب الالهى وهـــذه نزعة نجد لها صدى قويا عند أصحاب وحدة الوجود(١) ·

وبعد : فانه ينبغى علينا أن نقرر هنا أن هذه السمات العامة أو ان شئتم الخصائص المشتركة التى تعم أهـل الحق انما هى كذلك فى مرحلة النضج الصوفى ان صح التعبير · اما فيما يتعلق بالصوفى فى مهـــده وفى سعيه نحو « الطريق » فقد يتصف ببعض هذه الخصائص وقد لايتصف بها · بعبارة أخرى : ان هـــذه الصفات التى ذكرناها تنطبق على حالات

(١) التصوف الثورة الروحية ص١٤١ ·

التصوف وقـــد بلغت منتهى أمرها ، أما السالكون والمريدون وغيرهم من السائرين على ضرب التصوف فانهم قد يتصفون ببعض هــذه الخصائص لكنهم لا يتصفون بها كلها ٠

يقول الغزالى : « حكم الصوفى أن يكون الفقر زينته والصبر حليته والرضى مطيته والتوكل شأنه ، والله عز وجـــل وحـــده حسبه يستعمل جوارحه فى الطاعات وقطع الشهوات والزهد فى الدنيا والتورع عن جميع حظوظ النفس وأن لايكون له رغبة فى الدنيا البتة ، فان كان ولابد فلاتجاوز رغبته كفايته ويكون صافى القلب من الانس ولها بحب ربه فارا الى اللـه تعالى بسره يأوى اليـــه كل شىء ويأنس به وهـــو لايأوى الى شىء أى لايركن الى شىء ولا يأنس بشىء ســوى معبـــوده آخذا بالأولى والأهم والأحوط فى دينه ، مؤثرا الله على كل شىء(١) ٠

والآن علينـــا أن نتحدث عن نشـــأة التصوف الاســـلامى بادئين فى البحث عن أصل هذه الكلمة ومتى نشـــأت وهـــل نشأتها ترد الى عوامل اسلامية ومصطلحات عربية أم ترد الى عوامل خارجية وكلمات اجنبية ؟

٥ ـ أصل كلمة تصوف :

من الصعوبات التى تواجه البـــاحث هنا فى تحديده للفظ « تصوف » و « صوفية » وبحثه عن الاصل الذى نشأ عنه هذا المصطلح أو ذاك تضارب الآراء وتناقضها فى هـــذا الموضوع ٠ ذلك أن التصوف الاسلامى كظاهرة انسانية تأثر وأثر ، افاد من الثقافات السابقة عليه وأثر فيمن جـــاء بعده من متصوفة وعلماء لاهوت ٠ وهذا التأثير والتأثر يضاف اليه بطبيعة الحال عنصر أساسى وهو الدين الاسلامى نفسه ٠ ومن هنـــا فان القائلين بأن التصوف كمصطلح يرد الى عوامل اسلاميـــة خالصـــة هم القائلون بأن التصوف الاسلامى مدين بوجوده كله للاسلام ٠ اما القائلون بانه يرد الى

---

(١) الغزالى : روضة الطالبين ص٢٧ ٠

ثقافات أجنبية فانهم يجعلون لهذا المصطلح « تصوف » أصلا أجنبيا ومن ثم يجعلونه مشتقا من الكلمة اليونانية « سوفيا » » كما سنرى · فتعدد الآراء الخاصة بمصادر التصوف الاسلامى قد انعكست اكثـــر ما انعكست على تحدد المصطلح ذاته ·

أما عن الكلمة « تصوف » فنستطيع أن نقـــول ان هذا المصطلح لم يعرف فى عهد الرسول وان كان هناك ارهاصات نتج عنها هـذا المصطلح كما سنرى · ففى عهد الرسول صلى اللــه عليه وسلم غلب على المسلمين الزهد والورع والتقوى · وقد سعوا جاهدين أن ينفذوا تعاليم الدين كما ذكرها لهم رسولهم · ولقد كان من رافق الرسول واتبع تعاليمه وسار على عقيدته فى غير حاجة الى أن يطلق عليه اسم يتميز به عن غيره من المسلمين فكان يكفيه أن يقال عليه « الصاحب » وعلى الجماعة من رفاق الرســـول « الصحابة » وهم أولئك الذين شرفوا بصحبة الرسول ·

ثم بعد أن مات هؤلاء الصحابة تركوا جيلا آخر خلفهم سمى جيل التابعين · ثم جاءت بعد جيل التابعين طائفة من الناس اختصت بالزهد والعبـــادة والبعد عن النـــاس ترك شئون الدنيـــا والارتباط بالآخــرة وما تتطلبه من سلوك عملى وهؤلاء سموا « الزهاد » أو « العباد »(١) ·

ولقد كان الزهد والعبادة كما سنرى سلوكا عمليا أولا وقبل كل شىء ولم يكن اطارا نظريا أو فكرا خالصا · ذلك أن الدين الاسلامى دين عمل · دين يحارب الرهبنة والاستسلام واليأس ، يحارب الكسل والتواكل · لقد دعى الدين الاسلامى الناس الى الوحدانية · وهذه الوحدانية تتطلب الى جانب الايمان بالله واحد الايمان بسائر التعاليم التى أتى بها القرآن · فعلى المؤمن الحق أن لا يكذب ولا يغش وأن لا يخدع ولا ينافق وأن لا يسرق ولا يجعل كل همة الدنيا وما فيها ·

---

(١) راجع : قاسم غنى : تاريخ التصوف فى الاسلام ص ٣٣ ترجمة صادق نشأت · مراجعة د· أحمد ناجى القيسى ، د· محمد مصطفى حلمى النهضة العربية سنة ١٩٧٠ ·

كذلك نجد أن الدين الاسلامى من جهة أخرى قد عظم الحكمة والامانة والرأفة والعفة والخلق الحسن وغيرها من صفات حض عليها الاسلام • ثم انه من جهة ثالثة وعد وتوعد ورغب ورهب • فمن يعمل صالحا يدخل الجنة ومن يعص الله يدفع به الى الدرك الاسفل من النار • ولهذا فقد سعوا نحو كل ما من شأنه أن يقربهم من الجنة ويبعدهم عن النار • ومن هنا نرى بعضهم وقد زهد فى الملبس والمأكل والمسكن لحرصه الكامل على أن يكون من الفائزين • وابتداء من القرن الثالث الهجرى بدأ الزهــد يتطور الى التصوف وأصبح التصوف أبنا شرعيا للزهد الذى ظل طوال القرنين الأول والثانى فى الغالب • وبعد أن كان الزهــاد يكتفون بالسلوك العملى بدأ الصوفية ـ الى جانب ذلك ـ فى الكتابة ، وأخذ الاطار النظرى يقف جنبا الى جنب مع السلوك العملى • وبدأت حركت التاليف فى التصوف تخرج الى حيز الوجود ومن ثم بات متداولا كلمة « التصوف » و « الصــوفية » كألفاظ لها دلالتها •

ذهب الكلاباذى ـ فى معرض بيــانة لم سميت الصوفية صوفية الى عــدة آراء فقال : قالت طائفـــة ، انما سميت الصوفيــة صوفية لصفاء أسرارها ونقاء آثارها •

وقال بشر بن الحارث :الصوفى من صفا قلبه للــه • وقال بعضهم : الصوفى من صفت لله معاملته ، فصفت له من اللـــه عز وجــل كرامته • وقال قوم أنما سموا صوفية لأنهم فى الصف الأول بين يدى الله جل وعز بارتفاع هممهم اليه واقبالهم عليه ، ووقوفهم بسرائرهم بين يديه • وقال قوم انما سموا صوفية لقرب أوصافهم من أوصاف أهل الصفة الذين كانوا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم • وقال قوم أنما سموا صوفية للبسهم الصوف(١) •

---

(١) أبو بكر محمد الكلاباذى : التعرف لمذهب أهل التصوف ص٢٨ ٢٩ تحقيق : محمـــود أمين النواوى ط١ سنة ١٩٦٩ ـ مكتبــة الكليات الأزهرية وراجع كذلك نيكلسون : فى التصوف الاسلامى وتاريخه ص ٦٦ =

ولقد حاول الامام القشيرى فى رسالته التى تحمل اسمه (الرسالة القشيرى) ان يوضح الأصـــل الاشتقاقى لكلمة التصوف فقال : « خــرج الرسول يوما فقال : ذهب صفو الدنيا وبقى الكدر فالموت اليوم تحفة لكل مسلم . ثم يحلل القشيرى هذا اللفظ فيقول : ان هذه التسمية قد غلبت على هذه الطائفة فيقال رجل صوفى وللجماعة المتصوفة ، وليس يشهد لهذا الاسم من حيث العربية قياس واشتقاق . وفى رأيه ان هذا اللفظ بمثابة «لقب» فحسب اختصت به جماعة معينة ثم يضيف « فاما قول من قال انه من التصوف، وتصوف اذا لبس الصوف كما يقال تقمص اذا لبس القميص فذاك وجه . ولكن القوم لم يختصوا بلبس الصـــوف . ومن قال انهم منسوبون الى صفة مسجد رسول الله (ص) فالنسبة الى الصفة لا تجىء على نحو الصوفى (يلاحظ أن أهل الصفة هم جماعة من الزهاد والفقراء الغرباء من المهاجرين وكانوا فيما يقرب سبعين شخصا ولانه لم يكن لهم مسكن أو مال أو ولد فقـــد سكنوا فى صفة المسجد النبوى) .

ومن قال انه من الصفاء فاشتقاق الصـــوفى من الصفاء بعيد فى مقتضى اللغة . وقول من قال انه مشتق من الصف فكأنهم فى الصف الاول بقلوبهم من حيث المحاضرة من الله تعالى ، فالمعنى صحيح ولكن اللغـة لا تقتضى هذه النسبة الى الصف(١) .

من هذا النص يتضح أن أصل الكلمة غير معروف بعد . فلقد ناقش القشيرى هنا عدة احتمالات سعى من خلالها الى رفض بعضها وتجويز

=

ومابعدها . ترجمة د. أبو العلا عفيفى ـ القـــاهرة سنة ١٩٦٩م وراجع د. عبد الراحمن بدوى فى كتــابة : تاريخ التصوف الاسلامى ص ٥ ـ ١٤ وكالة المطبوعات ـ الكويت سنة ١٩٧٥ ط ١ .

(١) القشيرى : الرسالة القشيرية ص١٢٦ نشرة محمد على صبيح (بدون تاريخ) وراجع أيضـــا ابن الجـــوزى فى كتـــابه « تلبيس ابليس » ص١٥٦ ـ ١٥٧ دار الطباعة المنيرية بالقاهرة (بدون تاريخ) .

البعض الاخر ٠ وهو ينتهى الى عد هذا الاســم لقبــا فحسب يتميز به السالكون طريقا خاصا الى الله ٠

أما « ابن الجوزى » فقد ذهب فى هذا الصدد الى القول : وهــؤلاء القوم انما قعدوا فى المسجد ضرورة .و انما اكلوا من الصدقة ضرورة ، فكلما فتح الله على المسلمين استغنوا عن تلك الحال وخرجوا ٠ ونسبة الصوفى الى أهل الصفة غلط لأنه لو كان كذلك لقيل صفى ، وقد ذهب الى انه من الصوفانه وهى بقلة رعناء قصيرة ، فنسبوا اليهــا لاجتزائهم بنبات الصحراء ٠ وهــذا أيضا غلط ؛ لأنه لو نسبوا اليها لقيل صوفانى ٠ وقال آخرون : هو منسوب الى صوفه القفا ، وهى الشعرات النابتة فى مؤخره كأن الصوفى عطف به الى الحق وصرفه عن الخلق ٠ وقال اخــرون : بل هو منسوب الى الصوف ، وهذا يحتمل والصحيح الأول »(١) ٠

على أن هناك من علل اللفظ بأن ربطه بالفلسفة فقــال ان التسمية ترجع الى الاصل اليونانى للكلمــة « سوفيا » التى هى « الحكمة » ونحن نعلم ان كلمة فلسفــة تنقسم الى : Philo أى محبــه و Sophia أى الحكمة » ٠٠٠ فلقد انفرد البيرونى (+ ٤٤٠هـ) من بين الكتــاب العــرب بقوله : ان هناك صلة بين أسم الصوفى والكلمة اليونانية « سوفيا » وأخذ بهذا الرأى الاستاذ « جوزيف فون هامر » الذى يقول : ان كلمــة صوفى مأخوذة من كلمة Gymno Sophist ومعناها الحكيم العارى : وهو لفظ يونانى أطلقه البونان على بعض حكماء الهنــود القدماء الذين اشتهروا بحياة التأمل والعبادة(٢) ٠

ولقد أنكر « أوليرى Oleary » بشدة مثل هذا الرأى مرجحا نسبة التصوف الى الصوف الامر الذى رفضه كما ذكرنا الآن الامام القشيرى ٠

---

(١) ابن الجوزى : تلبيس ابليس ص ١٥٧ ــ دار الطباعة المنيرية بالقــاهرة (بدون تاريخ) وراجع كذلك الكلاباذى ٠ التعرف لمذهب اهــل التصوف ص ٢٩ ــ ٣٠ ٠

(٢) التصوف الثورة الروحية ص٣٤ ٠

قال أوليرى : « تشتق كلمة الصوفى من الصوف · ولهذا يقصد بها لابس الصوف · فتدل على شخص اختار ان يلبس أبسط أنواع الثياب ويتجنب كل نوع من الرفاهية أو العناية بالمظهر ، والدليل على أن هذا هو المعنى الصحيح هكذا يقول أوليرى هو أن الفرس يستعملون فى مقابل هذه الكلمه لفظ « باشمينابوس Pashminapush » ومعناها لابس الصوف · ثم يضيف : ان الكتاب العرب ينظرون فى التصوف الى هذه الكلمة نظره تتسم بالخطأ الشائع فيعتبرونها مشتقة من الصفاء · وبهذا يجعلون معناها قريبا الى معنى كلمة « المتطهر Puritan » ومما هو أوغل من ذلك فى الخطأ أن بعض الكتاب الغربيين افترضوا ان هذه التسمية ترجمة للكلمة الاغريقية Sophos (١) ·

ومما يرتبط بجعل كلمة « التصوف » مشتقة من الصوف هو ما حكى من أن اول شخص وقف نفسه كلية لخدمة الله رجل كان يجاور الكعبه أسمه « صوفة » وكان أسمه الحقيقى « غوث بن مر » · ولقد راقت هذه التسمية فيما يبدو الزهاد والعباد · فاطلق عليهم ، أو ان شئت اطلقوا على أنفسهم ، اسم « المتصوفة » · على أن هذه التسمية ترجع الى كلمه صوف · لان « أم غوث بن مر » نذرت ان عاش لها ولد لتعلقن برأسه صوفة ولتجعلنه ربيط الكعبة فقيل له صوفة ولولده من بعده ·

غير أن هذا الرأى مرفوض · فقد ذهب بعض الباحثين الى أن كلمة « صوفى » لم تظهر الا فى أواخر القرن الثالث الهجرى بمدينة الكوفة · وذهب هذا الفريق من الباحثين الى أن جابر بن حيان (+ ١٦٠هـ) وأبو هاشم الصوفى كانا أول من أطلق عليهما هذا اللفظ · ذلك أن من أوائل المدارس التى عرفت فى فجر التصوف الاسلامى كانت فى مدينتى البصرة والكوفة ·

أما ابن خلدون فقد قال فى هذا : أن التصوف من العلوم الشرعية

---

(١) أوليرى : الفكر العربى ومكانه فى التاريخ ص١٩٠ · ترجمة د· تمام حسان ـ عالم الكتب بدون تاريخ ·

الحادثة فى الملة · وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الامة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريقة الحق والهداية وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع الى اللـــه تعالى والاعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيما يقبل عليه الجمهــور من لـــذة ومال وجـاه والانفراد عن الخلق فى الخلوة للعبـادة · وكان ذلك عاما فى الصحابة والسلف · فلما فشا الاقبال على الدنيا فى القرن الثانى وما بعده وجنح الناس الى مخالطة الدنيا اختص المقبلون على العبـــادة باسم الصوفية والمتصوفة(١) ·

وعلى ضوء ذلك فاننا لن نستطيع أن نبت برأى قاطع فى الاشتقاق اللغوى لكلمة التصوف · فنحن لا نستطيع أن نجزم بأن هذه الكلمة ترجع الى الصوف أو الصفاء أو الصف أم الى الكلمة اليونانية « سوفيا » واذا كان الامر كذلك فان علينا أن نوجه بحثنا نحو هــدف آخـــر هو أساس التصوف ذاته ·

نحن نعلم أن أساس الفلسفة العقل وأن أساس علم الكلام الدين · أى أن نقطة انطلاق الفلسفة العقل ونقطة انطلاق علم الكلام النص الدينى · وهنا نقرر أن نقطة انطلاق الصوفى « القلب » (الوجدان ــ الحدس ــ عين البصيرة ــ الذوق ــ الالهـــام ··· الخ) بما فى ذلك تزكيته ومجاهدته · ذلك أن البرهان والدليل لامجـال لهما هنـــا كما أن الحس أيضا لا ينبغى له أن يقتحم ميدانا غير ميدانه · ذلك أن ميدانه المحسوسات التى لا وجود لها هنا · وفى هذا يذكر الامام الغزالى أن طريق الصوفية مبـاين طريق النظار من أهل العـلم ، من حيث أن الصوفية لا يهتمون بتحصيل العلوم أو دراستها لان رأيهم أن الطريق الى معرفة الله هو « تقديم المجاهدة بمحو الصفات المذمومة وقطع العلائق كلها والاقبال بكنه الهمة على الله تعالى· ومهما حصل ذلك فاضت عليه الرحمة وانكشف له ســر الملكوت وظهرت

---

(١) ابن خلدون المقدمة ص ١٠٦ جـ٣ لجنــة البيـان العربى ســنة ١٣٧٩هـ سنة ١٩٦٠م تحقيق د· على عبد الواحد وافى ·

له الحقائق وليس عليه الا الاستعداد بالتصفية المجردة واحضار النية مع الارادة الصادقة والتعطش التام والترصد بالانتظار لما يفتحه الله تعالى من الرحمة . وهم فى هذا انما يمثلون بالانبياء والاولياء الذين انكشفت لهم الأمور ـ هكذا يقول الصوفى ـ وسعدت نفوسهم بنيل كمالها الممكن لها لا بالتعليم بل بالزهد فى الدنيا والاعراض والتبرى عن علائقها ... فمن كان لله كان الله له(١) .

ومن هنا نفهم قول ابن خلدون : ان هذه المجاهدة التى يقوم بها الصوفية وما يتبعها من خلوة وذكر يتبعها غالبا كشف حجاب الحس والاطلاع على عوالم من أمر الله ، ليس لصاحب الحس ادراك شىء منها . والروح من تلك العوالم ، ثم يضيف : ان الروح اذا رجع عن الحس الظاهر الى الباطن ضعفت أحوال الحس وقويت أحوال الروح وغلب سلطانه وتجدد نشوه واعان على ذلك الذكر . فانه كالغذاء لتنمية الروح. ولا يزال فى نمو وتزايد الى أن يصير شهودا بعد أن كان علما وتكشف حجاب الحس ويتم وجود النفس الذى لها من ذاتها وهو عين الادراك فيتعرض حينئذ للمواهب الربانية والعلوم اللدنية والفتح الالهى وتقرب ذاته فى تحقق حقيقتها من الافق الاعلى افق الملائكة ، فاذا كان اهل الحق مختصين بسلوك معين أضحوا كذلك مختصين بمصدر خاص يدركون منه علمهم . هذا المصدر هو النفس البشرية .

ذلك أن الادراك البشرى أو أن شئت المعرفة البشرية (التى هى بلا شك ميزة الانسان) نوعان : منها ما هو خاص بالعلوم والمعارف واليقين والظن والشك والوهم وهذه خاصة بالمصدرين الحسى والعقلى . ومنها ما هو خاص بادراك الاحوال القائمة بالانسان من فرح وحزن وقبض وبسط ورضا وغضب وصبر وشكر وهذه تدرك بالذوق والحدس الصوفى الذى يعتمد أساسا على النفس المتطهرة . ولذلك نجد أن الصوفى يجتهد فى التحقق

---

(١) الغزالى : ميزان العمل ص٤٠ ـ مكتبة الجندى بالقاهرة (بدون تاريخ) .

بالفضائل الشرعية والاحوال والاخلاق والاحساسات والعواطف النبيلة بحيث تكون صفات روحية له وتظهر آثارها عليه في ذاته وفي أفعاله . والصوفي المرشد خبير بالنفس وبصفاتها وبالإخلاق حميدها وذميمها وبالطريقة السيكولوجية والعملية لتربية الاخلاق الكريمة وازالة الاخلاق الذميمة وذلك كله على اساس متين جدا من المعرفة بالنفس وملكاتها وغرائزها وكيفية تربية الفضائل الدينية الشرعية والانسانية الاجتماعية ولذلك فلا عجب اذا قلنا أن التصوف علم أخلاق وعلم نفس في وقت واحد .

٦ ـ الفيلسوف والصوفي :

فاذا أردنا أن نعرف الفرق بين كل من الفيلسوف والمتكلم من جهة وبين الصوفي من جهة أخرى في موضوع كمعرفة الله وادراكه مثلا لقلنا : أن المتصوف رجل وقف على طريقة علماء الكلام كما انه أدرك الفلسفة وعرف أغوارها ووقف على ان هؤلاء وهؤلاء قد يستدلون من الصنع على الصانع وما يستتبع ذلك من ادراك للصفات الالهية .. غير أن المتصوف لا يقتنع بهذه الادلة ولا تشفي علته ولا تروي ظمأه . ان له معرفة من نوع خاص . انه يطلب ادراك الله مباشرة من طريق الله ذاته . فلولا ربي ـ هكذا يقول الصوفي ـ ما عرفت ربي ، ولقد عرفت ربي من طريق ربي . وهذا راجع بطبيعة الحال الى ازالة حجب الحس عن عين الروح . ان الصوفية يعتقدون ان الاستدلال من الصنع على الصانع يجعل الطريق الى معرفة الله ضيقا . بل انه قد يؤدي أحيانا الى انكار وجود الله .

أضف الى ذلك أن طرق المتكلمين والفلاسفة حتى وان أدت الى معرفة الله فانها لا تؤدي الى المعرفة الكاملة والحقه به سبحانه لسبب بسيط للغاية وهو أن الخالق أعظم من المخلوق وانه منزه عن صفات المخلوقات .لقد كان رأى الصوفية في هذا هو أن العقل وان كان قادرا على الاستدلال من هذا العالم على الله الحكيم فانه لايستطيع أن يحيط بكنهه جل شانه ، وليس فيه المفهوم الذي يمكن بواسطته ومن خلاله ادراك

هذا الصانع • وعلى هذا فان خير طريق لمعرفة الله انما تكمن فى معرفته وادراكه ادراكا مباشـــرا • ذلك أن كل التصورات والمفهومات التى لدى العقل البشرى انما تعتمد فى أساسها على المحسوسات • ولما كان الله لا شبيه ولا ند ولا مثيـــل له وان ما خطر ببالنا فانه سبحانه بخـلاف ذلك وجب على العقل والحس أن يفسحا المجال لتقوم البصيرة ويقوم الحدس الصوفى بدورهما فى ادراك الذات الالهية مباشرة •

ان الفلاسفة والمتكلمين يعتمدون اما على الحس واما على العقـل فى ادراكهم لعلومهم • وقـد يعتمدون على الحس والعقل معا • صحيح ان عقل الفيلسوف عقل خال من أية أحكام مسبقة بعكس عقل المتكلم الذى هو عقل مؤمن •• لكن ذلك لا يعنى انهما يلجـان الى غير الحس والعقل لادراك ما يدركون • اما الصوفى ففى رأيه أن ثمة ملكة اخرى لها القدرة على الفهم والادراك والاحاطة ••• وهـــذه الملكة هى القلب أو البصيرة أو الالهام •وعند الصوفى أن تحديد وسائل المعرفة الانسانية وحصـرها فى مصدرى الحس والعقل وحدهما تحديد قاصر لا يشمل الناحية الروحية فى الانسان التى تعد البصيرة جوهرها • ولهذا ، وجب ان نلتمس معنى التصوف فى حياة الصوفية لا فى منطقهم فى ذلك القبس الالهى الذى ينير صدورهم وفى ذلك الشهود الذى يتحدثون عنه والمعـرفة التى يتذوقونها : لا أقول التى يدركونها عقلا أو التى يستطيعون التعبير عنها ، فان الادراك العقلى والقدرة على التعبير من أعمال العقل • ونحن بازاء أمـور فوق طور العقل ••• فى الحياة الصوفية وحـــدها يعرف الصـــوفى الحقيقة الوجودية فى ذاتها ، كما يعرف صلته بها ، لانه يحمل قبسا من نورها فى قلبه ، وشبيه الشىء منجـذب اليــه والفرع دائم الحنين الى أصله وبينما يهيم الفيلسوف فى ميدان العقل لا يبرحه ، يتجاوز الصوفى ميدان العقل الى ميدان الوجدان والارادة أو ميدان الحرية المطلقة ••• وبينما يظـل الاول يدور فى دائرته المغلقة يناقش ويجادل ، ويعترض ويفترض ولايصل — ان وصل — الا الى فكرة عن الحقيقة لا حياة فيها ولا روح ، حقيقة صورية محضه لا تتصل بنفسه بصلة ، يحيا الثانى حياة روحيـــة خصبة يشعر

فيها بالسعادة العظمى لا من جراء معرفته بالحقيقة فحسب بل من أجـل اتصاله بها وشعوره بالاتحاد معها · وهنا ينطق بلغته الخاصة محاولا التعبير عما فى نفسه وان كان أكثر ما ينطق به من قبيل الرمز الحائر والاسلوب الغامض الذى لا يفهمه الا من تذوق أحواله(١) ·

قال الكلاباذى لقد « أجمعوا (أى الصوفية) على أن الدليل على الله هو الله وحده · وسبيل العقل عندهم سبيل العاقل فى حاجته الى الدليل لانه محدث والمحدث لايدل الاعلى مثله ·

قال رجل للنورى : ما الدليل على الله ؟

قال : اللـــه ·

قال : فما العقل ؟

قال : العقل عاجز والعاجز لايدل الا على عاجز مثله ·

وقال ابن عطاء : العقل آلة للعبودية لا للاشراف على الربوبية ·

وقال غيره : العقل يجول حـــول الكون ، فاذا نظـرا الى المكون ذاب ·

وقال أبو بكر القحطبى : من لحقته العقول فهو مقدور الا من جهـة الاثبات · ولولا أنه تعرف اليها الألطاف لما أدركته من جهة الاثبات ·

وقال بعض الكبار : لايعرفه الا من تعرف اليه · ولا يوحده الا من توحد له · ولايؤمن به الا من اصطنعه لنفسه (من تعرف اليـه أى تعرف الله اليه ، ومن توحد له سبحانه أى آراه الله سبحانه أنه واحـد جـل شـأنه) ·

وقال ابن عطاء : تعرف الى العامة بخلقه لقوله : « أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت » (الغاشية ١٧) · والى الخاصة بكلامه وصفاته لقوله

---

(١) أبو العلا عفيفى : التصوف الثـورة الروحية فى الاسلام ص ص ١٦ ــ ١٧ دار المعارف ط١ سنة ١٩٦٣ ·

« أفلا يتدبرون القرآن » (النساء ٨٤) ٠٠٠٠ والى الأنبياء بنفسه كما قال « وكذلك أوحينا اليك روحا من أمرنا » (الشورى ٥٢) وكذلك « ألم تر الى ربك كيف مد الظل » (الفرقان ٤٧) ٠

وقال بعضهم : ان الله تعالى عرفنا بنفسه ، ودلنا على معرفة نفسه بنفسه ، فقام شاهد المعرفة من المعرفة بعـــد تعريف المعرف بهـا (أى أن المعرفة لم يكن لها سبب ، غير أن اللــه تعـالى عرف العــارف ، فعرف بتعريفه) ٠

قال أبو بكر السباك . لما خلق الله العقل ، قال له من أنا ؟ فسكت ٠ فكحله بنور الوحدانية ، ففتح عينيه ، فقال : انت الله لا اله الا أنت ٠ فلم يكن للعقل أن يعرف الله الا بالله(١) ٠

معنى هذا ان رأسمال الفيلسوف أن صح التعبير عقله أما رأسمال الصوفى فقلبه ٠ أحدهما وهو الصوفى يفنى فى موضوع معرفته أما الآخر فانه يميز دائما بين المدرك والمدرك ٠ ثم ان الصـــوفى لا يعترف بمنطق العقل بينما الفيلسوف لا يعترف بأحـــكام القلب ٠ الفيلسوف يرفع من شأن العقل على حساب العاطفة القلبية بينما الصوفى يرفع من شـــأن العاطفة (أو الارادة) على حساب العقل ، لان العقل عنده حجاب يحجب القلب عن معاينة اللــــه ومشاهدته ٠ ثم أن الحقيقة عنـــد الفليسوف موضوعية يمكن لأى فرد أن يدركها وان يعبر عنها وان يستدل عليها ، أما الصوفى فعنده نجـــد أن الحقيقة شخصية ذاتية لايمكن التعبير عنها أو نقلها الى الآخرين لانها تعتمد على تجربة شخصية حية لا يمكن أن تنقـل الى الآخرين ٠ ثم ان الفيلسوف يجعل بحثه فى الالهيـات فرعا من فروع أبحاثه المتعددة أما الصوفى فان الالوهية عنـده كل ما فى الأمر : وهى حياته كلها وبدونها يفقد هذه الحياة ٠ ولهذا فان الصوفى مؤمن بموضوعه يسعى الى التوحد معه رافضا كل ما عداه ، أما الفيلسوف فقـــد يبرهن

---

(١) الكلاباذى ص٧٨ ـ ٨١ ٠

على موضوع معين دون أن يجعل للبرهان هذا دخلا فى حياته • بعبارة أوضح فان معرفة الفيلسوف معرفة نظرية ، أما معرفة الصوفى فهى معرفة عملية تتجلى عليه فى كل خطوة يخطوها •

واخيرا فاننا نجد ـ فيما يتعلق بعلماء الكلام ـ ان الصلة بين الانسان والله ، صلة عبد بمعبود صلة ثواب وعقاب الامر الذى يحدد سلوك المتكلم طمعا فى هذا وخوفا من ذاك ، اما الصلة التى يصورها لنا الصوفية فليست كذلك • انها صلة عاشق بمعشوق صلة حبيب بمحبوب حتى وان لم ينل من محبوبه هذا شيئا لانه حب خالص لا يقصد الحبيب من ورائه نفعا من المحبوب أو دفع اذى عنه • بعبارة أخرى ان الحب الالهى هنا والطاعة الالهية غاية فى حد ذاتها وليست وسيلة لامر آخر بينما عبادة الله ومراعاته عند المتكلمين وسيلة لدخول الجنة والهروب من النار ومن ثم فان العبادة هنا وسيلة وليست غاية •

هنا نستطيع أن نقرر أن التوحيد عند المتكلمين انما يعتمد على النص فى المقام الاول ، لان المتكلمين مهما اختلفوا فيما بينهم الا أن ما يجمعهم هو انهم مؤمنون يريدون أن يعقلوا ما يؤمنون به • وكل فريق منهم يسعى الى ايمانه ويدافع عنه من داخل النص الدينى كما يفهمه ويتصوره • أما التوحيد عند الفلاسفة فانه توحيد يعتمد كلية على العقل بحيث اذا كان ثمة آيات تخاطب العقل بالنسبة لقضية التوحيد أدرجها الفيلسوف فى جملة أدلته على الوحدانية وكلها ادلة تظل فى اطار النظر والبرهان • ولذلك نجد أن الفيلسوف يعقل أولا ثم يؤمن ثانيا بعكس المتكلم • أما الصوفى فان توحيده يعتمد على الذوق ، على المعرفة والشهود الذى لا يرى فى الوجود كله الا الله • وهو وان شهد بوجود موجودات أخرى فانما يشهد بها من حيث أن الذات الالهية تتجلى من خلالها ومن حيث أن هذه الموجودات تدل على عظمة الله وقدرته • ونادرا ما يتخذ الصوفى الموجودات دليلا على وجود الله لان الصوفى يسعى الى تخطى مرحلة الاستدلال هذه الى مرحلة المعاينة والمشاهدة والفناء لكى يبقى

هناك ٠٠ ونحن نعلم أن الصوفية تمر بدرجات متباينة من التوحيد : تبدأ بتوحيد الله من خلال أفعاله وصفاته ثم تمر بتوحيده سبحانه من خلال مشاهدة موجوداته حيث تدرك الذات بادراك الموجودات ، ثم تنتهى الى وحدة الوجود حيث لا يرى الصوفى الا وجودا واحدا حقا هو الوجود الالهى ٠

ان غاية ما يصل العقل اليه فى مسألة الالوهية هو أن يقرر وجود موجود مطلق منزه عن صفات المحدثات هو مبدأ المبادىء وعلة الوجود ٠ ولكن هذا الاله لا يدبر الكون ويحفظه ويتصل بالانسان ويحبه ويناجيه لانه اله موغل فى التجرد والسلبية وليست له تلك الصفات الايجابية التى تصل بينه وبين الخلق ٠ هو مبدأ ميتافيزيقى وليس الها على الحقيقة ٠وقد يخلع العقل على الله صفة ايجابية كصفة « الخير » على نحو ما فعل ابن سينا فى فلسفته ولكن ليس لهذه الصفة من دلالة فى نهاية التحليل الا انها « منح الوجود » ، وبذا لم تزد على أن وصفت الله بأنه العلة الاولى أو المبدأ الاول فى وجود العالم أو علة فيضان الوجود عن المبدأ الاول كما يقول ابن سينا(١) ٠

وفضلا عن هذا كله فان الادراك بالعقل ليس ادراكا مباشرا وانما هو استدلال يعتمد على مقدمات معينة بحيث توجد عدة وسائط بين العقل وبين موضوع معرفته حيث يضع العقل نسبة بين هذا وذاك ٠ اما الادراك بالقلب أو الحدس فانه ادراك مباشر لا يعتمد على مقدمات أو وسائط ٠ انه يدرك النتيجة فى المقدمة ٠ ولهذا نجد أن المعرفة الذوقية تتم باتحاد المدرك مع موضوع ادراكه ،اما المعرفة العقلية فلا يتحد العقل مع موضوع معرفته بل يظل متميزا عنه ٠ ويترتب على ذلك ان المعرفة الذوقية تجربة تحياها الذات وتخوضها وتفنى فيها كلية ، أما الادراك العقلى فلا يتعدى كونه حكما يصدره العقل بالوجود أو العدم ، بالنفى أو الاثبات ، على

---

(١) التصوف الثورة الروحية ص٢٥٣ ٠

موضوع معرفته · ويستطيع من يتتبع خطوات العقل أن يصـل الى نفس النتيجة · اما هناك فى التصـوف فان التجـربة لا يخبرها الا صاحبها وتتعدد نتيجة التجربة بتعدد السالكين المريدين · فقد يرى فرد ما لا يراه غيره ، وكما قال الغزالى : فـكان ما كان مما لست اذكره فظن خيـرا ولا تسأل عن الخبر ·

الفصـل الثانى

مصادر التصوف الاسلامى

١ ـ تمهيـــد :

علينا الآن وبعد ان القينا نظرة شاملة وموجزة على مفهوم التصوف وعلى الاشتقاق اللغوى لهذا التيار أن نبحث الآن عن مصـــدر التصوف الاسلامى وهل هذا التصوف يرد الى أصل خارجى أم أنه نابع فى حقيقته من الديانة الاسلاميـة أم أن الدين الاســـلامى والثقافات الاجنبية قـــد ساعدت على خروج هذا التيار الى حيز الوجود الفعلى ٠

ولقد تعددت الآراء وتباينت بشأن مصـــدر التصوف الاســلامى ٠ فذهب فريق من الباحثين الى أن هذا التصوف انما وجد تحت تأثير عوامل أجنبية ولا دخل للديانة الاسلامية فى نشأته ، وهذه العوامل قـــد تكون فارسية وقد تكون هندية وقد تكون يونانية ٠ ولعل ما دفع هذا الفريق الى هذا الرأى ظهور بعض التيارات الصوفية القائلة بالحلول أو بوحدة الوجود فضلا عن بعض المعتقدات الصوفية الاخرى التى رأوا انها تخالف العقيدة الاسلامية ، فما كان اسهل عليهم أن يردوا نشأة هـــذه التيارات فى البيئة الاسلامية الى عوامل غير اسلامية ٠ أضف الى ذلك أن أصحاب هـــذا الرأى يستندون الى أن الدين الاســـلامى قـــد حارب الرهبنة والعزلة عن الناس مبينا أن الدين الاسلامى فى جوهره دين عمل وليس دينا للتكاسل والرهبنة وان الانسان عند المسلمين بما يعمل ، لان عمـل الانسان سواء لنفسه ولأمته محسوب عليــه ٠ فكيف يمكن والحالة هذه أن يكون هـــذا الدين نفسه مصدرا لمثل هذه التيارات ؟

والى مثل هـــذا الرأى ذهب كثير من الباحثين أمثـــال جوبينو Gobinea وفريدرش دلتش F. Delitzsch ورينـــان Renan وجيجر Gei Ger وكوفمن D. Kaufman وجولدتزيهر I. Goldziher وبكر c. h. Becker ، واسين بلاثيوس A. Palacios ٠٠ الخ فقد ذهبوا الى رد التصوف الاسلامى الى عناصر أجنبية : ايرانية أو مسيحية أو هندية أو يونانية ، ودعموا دعواهم بأمرين :

(أ) وجود شبه بين حركات الزهد والتصوف بين هـــذه التيارات وبين كثير من رجال التصوف الاسلامى ٠ وساقوا أمثلة كثيرة على ذلك منها ما هو خاص بالملبس ، ومنها ما هو خـــاص بمحاسبة النفس ومنها ما هو متعلق باستغراق النفس كلية فى الله ٠٠٠ الخ ٠

(ب) الأمر الثانى الذى من أجله نادى هؤلاء برد التصوف الاسلامى الى عناصر أجنبية هو ما زعمه بعضهم من أن العرب كجنس سامى ليست له القدرة على الخلق والابداع وتجاوز الجـــزء الى الـــكل ٠٠ الخ ومن ثم فان مالديهم من تصوف ينبغى أن يرد الى أصول خارجية(١) ٠

وفى مقابل هذا التيار السابق نجد تيارا آخر ينفى أصحابه أن يكون التصوف الاسلامى وليد عوامل أجنبيـــة ، بل انه فى رأيهم نابع أساسا من الدين الاسلامى نفسه (وعلى رأس هذا التيار نجد الصوفية أنفسهم) وأصحاب هذا الرأى يذهبون الى أن القرآن والسنة قد مهدا بالفعل لنشأة التصوف من حيث أن لهجة الزهد والورع والتقوى والخـــوف من بطش الله كلها فى الحقيقة كان من السهولة بمكان أن يترجمها الصوفية ــ على ضوء الجنة والنار أيضا ــ الى تعاليم أساسية اعتنقوها وحاولوا نشرها

---

(١) راجع كتابنا : الفلسفة الاسلامية فى المشرق الاسلامى ، الفصل الثانى ، حيث فندنا ودحضنا فكرة السامية هذه ــ القاهرة سنة ١٩٨٢ ــ مكتبة الحرية ٠ وراجع د٠ عبـــد الرحمن بدوى فى كتابه تاريخ التصوف الاسلامى ص ٣١ ــ ٤٣ ٠

كما سنرى ذلك فى حينه • وهذا الفريق يرى أن التصـــوف لم يبدأ فى القرن الثـــانى الهجرى كما هو شائع بل انه نشـأ بين احضـان الديانة الاسلامية وظهر بظهور القرآن الكريم وثبتت اقدامه السنة النبوية وسيرة الصحابة والتابعين وتابع التابعين • واذا لم يكن التصوف قـد اتخـــذ منذ فجر الاسلام هذا الاسم فان ذلك ليس دليـــلا البتة على عدم قيامه فى وقت مبكر •

والى هــذا الرأى ذهب « لويسى ماسينيون » • ففى بحث له بعنوان « بحث فى نشـــأة المصطلح الفنى للتصوف الاسلامى » يقول : أن الدراسة النقدية لمصادر التصوف لم تتم بعد • والباحثون فى الاسلاميات ، وقــد أدهشهم الافتراق العقيدى العميق الذى يفصل وحدة الوجود الحالية فى التصوف عن العقيدة السنية الدقيقة ، ظنوا أن فى وسعهم تصور التصوف على أنه مذهب مستورد من الخارج ، نشأ عن الرهبانيـــة السريانيـــة (مركس Merx) أو الأفلاطونية المحدثة اليونانيـــة ، أو المزدكيـــة الفارسية ، أو مذهب الفيدانتا الهندوكى (جونز) • وقــد بين نيكلسون أن افتراض كون التصـــوف مستعارا من الخـــارج هو افتراض لايمكن قبوله فى صورته المبسطة هــذه • ذلك أنه منـــذ بداية الاســـلام يمكن مشاهدة أن تكوين الآراء الخاصة بالصوفية المسلمين قد تم من الداخـل خلال التلاوة المتواصلة المتأملة للقرآن والحديث ، وتحت تأثير الأزمات الاجتماعية أو الفردية فى داخـل المجتمع الاسلامى نفسه • لكن اذا كانت البنية الأولى للتصوف اسلامية وعربية بوجه خاص ،فانه لبس من غير المفيد تحديد العناصر التزويقية الأجنبية التى استطاعت الالتصـــاق به والانتشار فيه • وهكذا أمكن العثور أخيراً على عـــدة عناصـر تقوويه مستمدة من الرهبانية المسيحية (أسين بلاثيوس ، فنسنك ، تور أندريه) وكثير من المصطلحات الفلسفية الهلينية المترجمة عن السريانية والنظائر الايرانية (التى افترضها بلوشيه Blochet) لم تفحص أبدا ، أما العناصر السنسكرتية (رأى هورتن) فان قليلا من الحجج قد أضيفتالى الافتراضات

القديمة للتناظر التى قال بها البيرونى ودارا شكوه عن النظائر بين الأوبنشاد أو اليوجا سوترا وبين عقائد الصوفية الأوائل ، وفى مقابل ذلك ، فانه من المحتمل أن تبين الدراسة النقدية للعمليات المادية لايقاع الذكر عند الطرق الصوفية الحديثة ـ عن نفوذ بعض طرائق الزهد الهندوكية »(١) ٠

على أننا من جانبنا نرى أن القضية القائلة برد التصوف الاسلامى اما الى عوامل أجنبية كلية أو عوامل داخلية كلية ٠٠٠ هذه القضية باطلة من أساسها لانها تستند فيما يبدو الى أن الجمع بين العاملين محال وان الدين الاسلامى من هذه الجهة يناقض التراث الاجنبى كلية ، كما أن هذا التراث الاجنبى لا يتفق والدين الاسلامى أيضا ٠

نحن نرى أن الدين الاسلامى وان كان دينا جديدا فانه لم يكن هدما لا لكل الديانات السابقة عليه ولا لكل الثقافات ٠ ومن جهة أخرى فان الثقافات والديانات السابقة على الدين الاسلامى تتفق بدورها مع الاسلام فى بعض المسائل وتختلف معه فى البعض الآخر ٠ بعبارة أخرى أن الاتفاق بين الدين الاسلامى وبين غيره من ثقافات وديانات لم يكن اتفاقا مطلقا كما ان الاختلاف أيضا بينه وبينها لم يكن اختلافا مطلقا ٠ وهذا يعنى أننا من أنصار الرأى القائل ان التصوف الاسلامى وان كان راجعا الى عوامل اسلامية فى المقام الاول الا أن ثمة عوامل أخرى غير اسلامية ساعدت على نشأته وقيامه فى البيئة الاسلامية ذاتها ٠ وعلينا هنا أن نضع نصب أعيننا أنه « ليس من الصواب ـ كما قال اقبال ـ ان نرجع كل ظاهرة فى بيئة ما الى عوامل خارجة عنها ، فنهمل بذلك العوامل الداخلية ، فانه لا فكرة من الافكار ذات قيمة يكون لها سلطان على نفوس الناس الا اذا كانت تمت اليهم بصلة ٠ فاذا جاء عامل خارجى أيقظها

---

(١) عن د٠ عبد الرحمن بدوى : تاريخ التصوف الاسلامى ص ٤٧ ـ ٤٨ وكالة المطبوعات ـ الكويت سنة ١٩٧٥ ط ١ ٠

لكنه لا يخلقها خلقا ٠ وعندما بحث المستشرقون فى أصل التصوف ذهبوا الى أن مرده الى هذا العامل الخارجى أو ذاك ونسوا أن أية ظاهرة عقلية وتطور عقلى فى امة لا يكون لها معنى ولا يفهمان الا على ضوء الظروف العقلية والسياسية والدينية والاجتماعية التى عاشت فيها هذه الامة قبل ظهور تلك الظاهرة(١) ٠

أن كل المنابع الاجنبية والمحلية أن صح التعبير كما قال نفر من الدارسين(٢) كلها مصادر للتصوف وكل مصدر منها يعد جزءا للعلة التامة ولكن لا يعد أى واحد منها على حدة علة تامة ٠

وحقيقة الامر أن التصوف طريقة مركبة معقدة وكانت لها مصادر متعددة ومختلفة أرتوت من ينابيع عديدة ، والصوفية أنفسهم كانوا واعين من حيث المذاق والسليقة ٠ ولم يتقيدوا بقيد معين ، بحيث أنهم بمجرد أن كانوا يشاهدون أمرا موافقا لعقيدتهم وذوقهم يسارعون الى الأخذ به رغم أنه قد ينتمى الى مصدر غريب عنهم تماما وكان قولهم فى هذا الصدد أن غصن الودر أينما ينبت فهو ورد ٠

على أنه ينبغى أن يلاحظ فى هذا الصدد ان المتصوفة وان تأثروا بعناصر اجنبية الا أنهم لم يتركوا هذه العناصر على حالتها بل انهم حاولوا تطويعها وادخالها وتأويلها تأويلا أسلاميا بحتا بحيث أضحى من الصعوبة بمكان الفصل بين العناصر الاسلامية وبين غير الاسلامية ٠ ومعنى هذا أننا اذا كنا الآن بصدد الحديث عن مصادر اسلامية وغير اسلامية للتصوف الاسلامى فان هذا لايعنى تمييزا حاسما أو فاصلا بين هذه المصادر أو أن هذا المصدر منفصل عن ذاك ٠ ان رأينا هو أن المصادر التى سنأتى الآن على ذكرها (وهى مصادر اسلامية وغير اسلامية)

---

(١) د٠ أبو العلا عفيفى : التصوف الثورة الروحية فى الاسلام ص ٥٥ ط١ دار المعارف بمصر ٠

(٢) د٠ قاسم غنى : تاريخ التصوف الاسلامى ص ٩٠ وما بعدها ٠

ساعدت على قيام التصوف الاسلامى · ان التصوف كما اشرنا قديم قدم البشرية وانه مرتبط بوجود « الانسان » ولهذا فان هذه العوامل مجتمعة يكمل بعضها البعض الآخر · وما دامت الانسانية لا تخص هذا المجتمع أو ذاك فان ما يرتبط بها أيضا ينبغى أن يكون عاما بينها · صحيح أن التصوف كما سنرى ، قد يرتبط بهذا المجتمع أو ذاك وقد يكون هذا العامل أشد تأثيرا بالنسبة لهذا المجتمع عن غيره من عوامل أخرى ··· صحيح كل هذا ، الا ان الرأى الاخير هو أن التصوف موجود هنا وهناك وان له منهجا خاصا وطبيعة خاصة وهدفا خاصا · وفى رأينا أن العناصر الاجنبية لو لم تجد لدى الديانة الاسلامية مجالا خصبا لقيام التصوف لما صحت نشأته فى البيئة الاسلامية · كما ان الديانة الاسلامية بدورها لو لم تكن فيها البذور الاولى للتصوف لما نهض بتأثير التيارات الخارجية التى روته ، أى ان العوامل الخارجة ما كان بوسعها أن تقيم « التصوف » بمفردها فى المجتمع الاسلامى ·

ولقد حالف الصدق قول نيكلسون الذى ذكر فيه « ان هذه الحقيقة حقيقة تأثر التصوف الاسلامى بعناصر أجنبية ينبغى الا تدفعنا الى ان نتطلب فى مثل هذه الافكار ايضاحا لجميع هذا الأمر الذى نحن بصدده أو ان نجعل الصوفية هى نفس العناصر الغريبة التى تشربتها وتمثلتها خلال عهد نموها » · ويستطرد فيقول « فلو أن المعجزة وقعت وانقطع الاسلام تماما عن كل صلة بالاديان والفلسفات الاجنبية لكان من المحتم أن يقوم فيه لون من التصوف ذلك لان فيه بذوره ، وليس فى طوقنا ان نفرد القوى الداخلية التى تعمل فى هذا الاتجاه ما دامت خاضعة لقانون الجاذبية الروحية وتيارات التفكير القوية التى انصبت داخل العالم الاسلامى من النحل غير الاسلامية التى تقدم ذكرها ـ دفعت الاتجاهات المختلفة فى الاسلام تلك الاتجاهات التى أثرت فى الصوفية ايجابا أو سلبا » ·

٢ ـ مصادر التصوف غير الاسلامية (الأجنبية) :

اذا أردنا أن نتحدث بصورة كاملة وتفصيلية عن المصادر غير الاسلامية للتصوف الاسلامى ، لما فرغنا من ذلك فى كتابنا هذا ، ذلك ان الموضوع متشعب ومعقد ، فنظرا لأن التصوف ملازم للانسان اينما كان ، ومتى كان ، توجد من ثم بذور للتصوف فى كل مجتمع انسانى . وهذه البذور تتشابه فيما بينها قرب هذا التشابه أو بعد . فالمهم ان ثمة خيطا واحدا ساريا فى كل تصوف . وهذا يعنى اننا اذا شئنا استقصاء البحث عن مصادر التصوف غير الاسلامية فاننا مطالبون حينئذ ان نبحث عن « التصوف » بوجه عام قبل الاسلام ، ثم نبحث عن أوجه الشبه (أو الخلاف) بين هذا التصوف وبين التصوف الاسلامى . ليس هذا فحسب بل اننا لكى نبين فكرة التأثير والتأثر علينا أن نبين كيف انتقل هذا التراث أو ذاك الى المسلمين . وهنا سنجد أنفسنا أمام عدة تيارات منها الهندية والفارسية واليهودية والمسيحية ... الخ وكل تيار من هذه التيارات له تفريعات عدة يكاد يكون كل فرع مذهبا قائما بذاته .

ولهذا فاننا سوف نتحدث عن تيارين رئيسيين أحدهما دينى والاخر فلسفى نرى انهما قد لعبا دورا هاما فى نشأة التصوف الاسلامى . وهذان التياران هما المسيحية والافلاطونية المحدثة . واذا كنا قد اخترنا هذين التيارين من حيث أن احدهما (المسيحى) يمثل التيار الدينى والآخر (الافلاطونية المحدثة) يمثل التيار العقلى الفلسفى ـ فان هذا لا يقلل البتة من شأن التيارات الاخرى وما لعبته من أدوار بالغة الأهمية فى التصوف الاسلامى .

ولنبدأ الآن الحديث عن الأثر الدينى المتمثل فى المسيحية .

(أ) المصدر المسيحى :

لا يستطيع أحد ان يجادل أو يشك فى أن الديانة المسيحية كانت منتشرة فى الجزيرة العربية وفى تلك البقاع التى امتدت اليها الفتوحات الاسلامية . بل ان أكثر المشتغلين بحركة الترجمة فى العصور الاسلامية كانت الغالبية العظمى منهم من النصارى . ثم ان مؤرخى الفرق والعقائد

يذكرون ان بعض متصوفى الاسلام اما انهم كانوا مسيحيين واما انهم يرجعون فى الاصل الى المسيحية • نريد من هذا ان نقول ان الدين المسيحى والتعاليم والطقوس المسيحية كانت منتشرة بين المسلمين • ومن ثم فقد عرفوها ووقفوا عليها • ولا ادل على ذلك من تلك القصص والروايات التى نجدها فى كتابات المتصوفة وكلها تتحدث عن الزهاد المسيحيين وتشير الى تعاليم السيد المسيح •

بل ان القرآن الكريم نفسه قد اوضح ان النصارى اقرب الناس مودة الى المسلمين « لتجدن أشد الناس عداوة للذين امنوا اليهود والذين اشركوا ولتجدن اقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا انا نصارى : ذلك بان منهم قسيسين ورهبانا وأنهم لايستكبرون • واذا سمعوا ما انزل الى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق • يقولون ربنا امنا فاكتبنا مع الشاهدين(١) •

هذه الديانة المسيحية بتعاليمها وتعاليم معتنقيها قد أثرت فى نشأة التصوف الاسلامى وتاثر بها • وهذا واضح كل الوضوح من التشابه الكبير للغاية بين الاتجاهين فى المسائل الخاصة بالتصوف من حب وزهد وشوق ومعاناة وتصفية للنفس وتطهير للقلب ومعاينة لله وحب الفقر والبعد عن الاهتمام اهتماما رئيسيا بشئون الدنيا والمراة وغير ذلك « ••• اننا نلتقى فى ثنايا بعض النظريات الصوفية فى الحب الالهى ببعض الالفاظ والعبارات والعقائد التى هى من أصل نصرانى مثل القول باللاهوت والناسوت وحلول الاول فى الثانى اذا بلغ هذا درجة معينة من الصفاء الروحى ومثل القول بالكلمة التى هى فى النصرانية واسطة بين الله والخلق والتى اصطنعها بعض الصوفيه فى التعبير عن نظرياتهم فى الحقيقة المحمدية باعتبارها أول مخلوق خلقه الله ، أو أول تعين للذات

---

(١) المائدة ص٨٥ •

الالهية فاضت منه بقية التعينات الاخرى من روحية ومادية(١) . وفيما يلى مقتطعات من التراث المسيحى توضح ذلك .

ففيما يتعلق بالزهد وهو الف باء التصوف نجد أن التعاليم المسيحية واضحة للغاية وليست موضع شك . كما أن هـــذه التعاليم قد نهت عن السرقة والغش والخداع والمراءاة (ان فى الظاهر مع الرب وان فى الظاهر مع الخلق) سواء مع الرب ومع الخلق . فقد ورد على لسان السيد المسيح قوله لاحد المؤمنين الجدد : « ان أردت أن تكون كاملا فاذهب وبع املاكك واعط الفقراء فيكون لك كنز فى السماء وتعالى اتبعنى »(٢) .

كذلك ورد فى انجيل لوقا قـــوله : « فلا تطلبوا أنتم ما تأكلون وما تشربون ولا تقلقوا ، فان هـــذه كلها تطلبها أمم العالم . واما أنتم فابوكم يعلم انكم تحتاجون الى هذه . بل اطلبوا أولا ملكوت الله وهذه كلها تزاد لكم ... لا تخف أيهـا القطيع الصغير لان اباكم قـــد سر أن يعطيكم الملـكوت . بيعوا ما لـكم واعطو صدقة . اعملوا لـكم أكيـاسا لا تفنى وكنزا لا ينفد فى السموات حيث لا يقرب سارق ولا يبلى سوس . لانه حيث يكون كنزكم هناك يكون قلبكم أيضا »(٣) .

كذلك نجد أن التعاليم المسيحية قد حثت على حب الرب وحب الاهل والاصدقاء حتى وان اساءوا الى الانسان « قـد سمعتم ان قيـل للأولين العين بالعين والسن بالسن ، أما أنا فاقول لكم لا تقاوموا الشر بالشر ... قد سمعتم انه قيـل أحب قريبك وابغض عدوك أما أنا فأقول لـــكم أحبوا اعداءكم وأحسنوا الى مبغضيكم وصلوا لأجـــل الذين يسيئون اليــكم ويضطهدونكم »(٤) . وقد ورد كذلك فى انجيل متى « سمعتم أنه قيل للقدماء لاتحنث بل أوف للرب أقسامك . وأما أنا فاقول لـــكم لاتحلفوا البتـــة

---

(١) د. محمد مصطفى حلمى : الحياة الروحية فى الاسلام ص٥٤ .
(٢) انجيل لوقا الاصحاح ١٢ والعدد من ٢٩ : ٣٤) .
(٣) انجيل متى ١٩ ــ ٢١ ومرقص ٢٠ ــ ٢١) .
(٤) متى ٥ : ٣٣ ــ ٣٧ .

لا بالسماء لأنها كرسى الله ولا بالأرض لانها موطىء قدميه ولا باورشليم لأنها مدينة الملك العظيم · ولا تحلف براسك لأنك لا تقدر أن تجعل شعرة واحدة بيضاء أو سوداء · بل ليكن كلامكم نعم نعم لا لا · ومازاد على ذلك فهو من الشرير »(١) لابد انكم قد سمعتم انه قيل للأولين لا تقسموا ايمانا كاذبة بل اجتهدوا لتوفوا بايمانكم لله ، ولكنى اقول لكم لا تحلفوا أبدا ، لا بالسماء لانها عرش الله ولا بالارض لانهـا موطن قـدميكم ولا باورشليم لانها مدينة الملك العظيم · ولا تقسموا بشعور رؤوسكم لان أحدكم لا يستطيع أن يجعل شعرة بيضاء سوداء ولا شعرة سوداء بيضاء بل يكون كلامهم نعم نعم ، لا لا وكل ما زاد على ذلك فهو من الشرير » ·

وورد أيضا لابد أنكم سمعتم أن احبوا جيرانكم وخاصموا اعداءكم ولكنى أوصيكم بمحبة اعدائكم باركوا لاعنيكم واحسنوا الى مبغضيكم · وصلوا لاجل الذين يسيئون اليكم ويطردونكم ، لكى تكونوا ابناء ابيكم الذى فى السموات · فانه يشرق شمسه على الاشرار والصالحين ويمطر على الابرار والظالمين · لانه ان أحببتم الذين يحبونكم فأى اجـر لكم · أليس العشارون أيضا يفعلون ذلك · وان سلمتم على أخوتكم فقط فأى فضل تصنعون · أليس العشارون أيضا يفعلون ذلك · فكونوا انتم كاملين كما أن أباكم الذى فى السموات هو كامل(٢) ·

قد سمعتم انه قيل للقدماء لا تزن ، واما أنا (أى المسيح) فاقول لكم أن كل من ينظر الى امرأة ليشتهيها فقد زنى بهـا فى قلبه · فان كانت عينك اليمنى تعثرك فاقلعها وألقها عنك · لانه خير لك أن يهلك أحـد أعضـائك ولا يلقى جسدك كله فى جهنم · وان كانت يدك اليمنى تعثرك فاقطعها وألقها عنك · لانه خير لك ان يهلك أحـد أعضـائك ولا يلقى جسـدك كله فى جهنم(٣) ·

---

(١) متى ٥ : ٣٣ ــ ٣٧ ·
(٢) متى ٥ : ٤٣ ــ ٤٨ ·
(٣) متى ٥ : ٢٧ ــ ٣٠ ·

هذه التعاليم وغيرها كثيرة تطابق الى حـــد كبير أقوال الصوفية وتعاليمهم كما سنرى • فقد ذكر على لسان المحاسبى مثلا قوله فى بيان أولى خصال السالك فقال « ان أولى الخصال هى الا تقسم بالله » • وقد راينا ان الصوفى ينبغى عليه ان لا يحزن على شىء ضاع منه ولا يفرح لامر من أمور الدنيا ولا ينبغى عليه ان يهتم الا بما هو خالد باق وعليــه ان يكرس كل وقته ويطوع كل جوارحه لــكى يصل الى الله ومن ثم فعليــه أن يمتنع عن أى سلوك ينأى به عن هذا الطريق •

ثم ان الحب الالهى والشوق الى اللـــه والرغبة فى لقائه ومعاينته وهى أمور تدخل فى صميم التصوف الاسلامى نقــول ان هـــذه الامور قد وردت فى اقوال كثيرين من نساك النصارى ورهبانهم وهى أقـــوال بات واضحا انها أثرت الى حد غير قليل فى التصوف الاسلامى : فقـد روى أن أحد الزهاد المسلمين سأل راهبا مسيحيا قائلا له : ما أكبـــر علامات الايمـــان ؟ فاجـاب الراهب : حينما يستولى العشق على قلب المؤمن • وسأل احد المسلمين راهبا آخر بقوله : أى شىء أقوى ما تجدونه فى كتبكم ؟ فاجاب الراهب ما نجد شيئا أقــوى من أن تجعل حيلك وقوتك كلها فى محبة الخالق • وسئل آخــر : متى يكون الرجل أكثر امعانا فى فى العبادة فاجاب قائلا : « حين يملك الحب قلبه فليس له عندئذ من مسرة ولا رغبة الا فى العبادة المتصلة » •

وقيل فى حكاية أخرى ان المسيح عليه السلام قد مر بثلاثة أشخاص صفر الوجوه نحاف الاجسـام فسألهم السبب فى نحـــافتهم واصفرار وجوههم • قالوا : بسبب خوفهم من النار • فقـــال لهم السيد المسيح : « انكم تخافون شيئا خلقتم منه واللـــه كفيل بنجـاة من يكونون فى خشيته ورهبته » • ثم صادف بعد ذلك ثلاثة آخرين كانوا أكثر نحافة وامتقاع لون : نسالهم : لماذا انتم بهذه الحال ؟ قالوا : بسبب تشوقنا الى الجنة • فاجاب المسيح : انكم تطلبون شيئا خلق من أجلكم وعلى اللــــه أن يحقق آمالكم • ثم انتهى الى ثلاثة آخرين كانوا أكثر هزالا وامتقاع لون ممن قبلهم

فسألهم : لماذا انتم على هذا الحال ؟ قالوا بسبب العشق لله • فقال المسيح : انكم اقرب الناس اليه • وفى رواية اخرى انهم قالوا « نحن المحبون لله لم نعبده خوفا من ناره ولا شوقا الى جنته ولكن حبا له وتعظيما لجلاله • قال : فأنتم اولياء الله حقا ، معكم أمرت ان اقيم فاقام بين أظهرهم »(١) •

كذلك نجد أنه قد ورد فى انجيل متى ان على الانسان أن لا يكرس وقته الا الى الله وان يتوكل عليه فهو وحده الخالق الرازق وهو وحده كفيل بأن يحقق للمرء سعادته « اقول لكم بناء على هذا لا تفكروا من اجل روحكم ماذا تأكلون او ماذا تشربون ، ولا من اجل بدنكم ماذا تلبسون • أفليست الروح أحسن من الطعام والبدن احسن من اللباس ؟ فانظروا الى طيور السماء انها لا تزرع ولا تحصد ولا تجمع الى مخازن • وأبوكم السماوى يقوتها • الستم انتم بالحرى افضل منها • ومن منكم اذا اهتم يقدر ان يزيد على قامته ذراعا واحدة • ولماذا تهتمون باللباس • تأملوا زنابق الحقل كيف تنمو • لاتتعب ولا تغزل • ولكن اقول لكم انه ولا سليمان فى كل مجده كان يلبس كواحدة منها (اى من شجيرات الحقل) • فان كان عشب الحقل الذى يوجد اليوم ويطرح غدا فى الحرق يلبسه الله هكذا افليس بالحرى جدا يلبسكم انتم يا قليلى الايمان • فلا تهتموا قائلين ماذا ناكل او ماذا نشرب أو ماذا نلبس • فان هذه كلها تطلبها الأمم • لان أباكم السماوى يعلم انكم تحتاجون الى هذه كلها • لكن اطلبوا أولا ملكوت الله وبره وهذه كلها تزاد لكم • فلا تهتموا للغد • لان الغد يهتم بما لنفسه • يكفى اليوم شره(٢) •

ففى هذا النص اشارات عديدة بعضها خاص بالوقت وكيف ان « الصوفى ابن وقته » وبعضها خاص بالزهد فى المأكل والملبس لان رسالة المرء اكبر

---

(١) راجع قاسم غنى ص ٩٩ •

(٢) (انجيل متى الاصحاح السادس من العدد السادس والعشرون حتى الثالث والثلاثون) •

من الاكل والشراب وغيرهما من مظاهر ، وبعضها خاص بتمايز البدن من النفس وان على المرء ان يهتم بالروح لا بالبدن وان يجعل هـذا الاخير فى خدمة النفس المتطهرة المطمئنة ، وبعضها خاص بمقام التوكل « ان أباكم فى السماء هو الذى يرعاها » · أوصى الأغنياء فى الدهر الحاضر الا يستكبروا ولا يلقوا رجاءهم على غير يقينية الغنى بل على الله الحى الذى يمنحنـا كل شىء يغنى للتمتع ··· مدخرين لانفسهم أساسا حسنا للمستقبل لـكى يمسكوا بالحياة الابدية(١) ·

وفى رسالة يوحنا الرسول الأولى نجـد ··· « لا تحبوا العـالم ولا الاشياء التى فى العـالم · ان أحب أحد العـالم فليست فيه محبة الآب · العالم يمضى وشهوته وأما الذى يصنع مشيئة الله فيثبت الى الابد ···· وهذا هو الوعد الذى وعدنا هو به الحياة الابدية · فلا ينبغى على المرء ان يخاف الجوع أو العطش ، كما ان عليه ان لا يخاف على نفسه ولا ان يحزن على شىء لان كل ما يحـدث فهو مقـدر من قبل الله · والمسيحية بهذا انما تدعو الى الزهد وتمدح الفقر والفقراء والرحماء والمضحون بانفسهم من أجل الرب ·· « طوبى للسالكين بالروح فان لهم ملكوت السموات وطوبى للودعاء لأنهم يرثون الأرض وطوبى للحزانى لأنهم يشبعون » ·

أما عن تصفية النفس ومجاهدتها ومداومة الذكر وغير ذلك من أمور ينبغى أن يقوم بها السالك الطريق فقد وجدت فى المسيحية اقوال كثيرة فى هذا الصدد نجتزىء منها ما يلى : « قال يسوع لتلاميذه : ان أراد أحـد أن يأتى ورائى فلينـكر نفسه ويحمـل صليبه ويتبعنى فان من أراد أن يخلص نفسه يهلكها ومن أهلك نفسه من أجلى يجدها(٢) وفى هذا اشارة الى ان فى هلاك صفات النفس الفانية بقا لها ببقاء خالقها وانه كلما ابتعد المـرء عن ميوله واهوائه كلما اقتـرب من الذات الآلهيـة · ففى موت النفس حيـاتها

---

(١) (رسـالة بولس الرسـول الأولى الى أهـل تيموثاوس ٦ / ١٧ : ١٩) ·

(٢) متى ١٦ : ٢٤ ـ ٢٥ ·

« ان لم تقع حبة الحنطة فى الأرض وتمت فهى تبقى وحـدها ولكن ان ماتت تأتى بثمر كثير » وهـذه اشارة الى موت المسيح (١) الكفارى والنيابى لخلاص البشرية كما تقول المسيحية ٠

والمسيحية وان عرفت الطريق الى الله من خلال الحواس والعقل فانها أيضا قد عرفته من خلال القلب بل انها فضلت هذا الطريق على غيره من طرق ، اذ من خلاله يرى المؤمن الله مباشرة ويعاينه عيانا ٠ فقد ورد فى انجيل متى ما نصه : « طوبى للأنقياء القلوب لأنهم يعاينون الله »(٢) ٠

(ب) الأفلاطونية المحدثة :

ما من شك فى ان افلاطون وافلوطين لعبـا دورا كبيرا فى الفلسفة الاسلامية والتصوف الاسلامى ٠ بل ان ارسطو قد وصل الى المسلمين فى ثوب افلاطونى ومزج فكره بالفكر الأفلاطونى ٠ وقـد تأثر مفكرو الاسلام وفلاسفته بارسطو الأفلاطونى ٠ أى أن المفكرين المسلمين لم يقفـوا على الفـكر الأرسطى خالصـا بل وصلهم ارسـطو صـاحب كتـاب الربوبية وهو الـكتاب الذى قال عنـه أحـد المستشرقين انه « أهم كتابات الافلاطونية المحـدثة وأكثر كتبها التى ظهرت ذيوعا وهو ترجمة مختصرة للكتب الثلاثة الأخيرة من تاسوعيات افلوطين Enneads ٠ وكان تصوف افلوطين فلسفيا ولم يكن دينيا غير أنه كان يخضع بسهولة للتفسير فى ظل الآلهيات ٠ كما أصبحت الافلاطونية المحـدثة فى مجموعها مذهبا لاهوتيا على يدى يامبليخوس ووثنى حران وأمثالهم ٠ وكان الصوفية يميلون الى هذا النوع من التطبيق حيث قصر الفلاسفة أنفسهم على الجانب الفلسفى من هذا المذهب ٠ ومن المحتمل كما يقول أحد المستشرقين ان أثرا من الكتب المنسوبة الى ديونيسيوس (يعقوب بن صليبى) كان موجـودا فى الاسلام فى ذلك الوقت ٠ فالكتابات المنسوبة الى ديونيسيوس تشتمل على مؤلفات أربعـة اثنـان منها هما « اللاهوت الصوفى » وهو كتاب ذو فصول خمسة

---

(١) يوحنا ١٢ : ٢٤ ٠

(٢) متى ٥ : ٨ ٠

وآخر اسمه « أسماء الله » وفيه ثلاثة عشر فصلا ، وكان هذا الكتاب مصدرا رئيسيا للاهوت الصوفى فى المسيحية • وقد ورد أول ذكر لهـــذه الكتابات سنة ٥٣٢ م حين ادعى المدعـون انهـا من تاليف ديونيسيوس الاريوباغى تلميذ القديس بولس أو تمثل تعاليمه على الأقل • ويذكر المؤلف ان هيرثيوس كان معلما له وهذا يمكننا من ان نحـدد المصدر بأنه راهب سورى يسمى اصطفان بن صنديلى وهو الذى كان يكتب تحت اسم هيرثيوس • ثم يضيف « أوليرى » الذى اقتبسنا منه الفقـرة السابقة يضيف قوله « ولقد ترجمت هذه المؤلفات الى السريانية بعـد زمن قصير من ظهورها بالاغريقية ولابد ان يكون المسلمون قد عرفوها لكونها معروفة عند المسيحيين السريانيين • ولا دليل لدينا على انها قد ترجمت الى العربية »(١) •

على كل حال نستطيع أن نقول : ان الافلاطونيةالمحدثة قد أثرتبطريقة أو بأخرى فى المسلمين كما اثر أيضا أرسطو الذى فاقته الافلاطونية المحدثة اثرا وتاثيرا فى المسائلالروحية وعلى رأسها التصوف •ولنوضح الآن كيفية هذا التاثير فنقول : ان الأفلاطونية المحدثة ، وبوجه خاص افلوطين زعيمها الروحى قد ركز كل فلسفته على صلةالنفس بالبدن من جهة وعلى علاقة هذه النفس بالواحد من جهة أخرى •ونحننعلم ان من أهم ارائه انالنفس من عالم خالد أزلى وأنها لسبب ما هبطت الى البـدن الذى هو مصــدر كل الشرور والآلام • وان ما أصاب النفس من جهل وقصر نظر وسوء تدبير انما يرجع فى المقام الأول الى البـدن وانشغال النفس بتدبيره وترك عالمها الأعلى • كذلك نعلم ان افلوطين يرى ان على المرء اذا أراد المعرفة الحقة ان يتخلص من البدن ومن همومه • وهنا يذكر « ان الحواس تستخدم لصالحنا • وهى قد تستخدم أيضا فى المعرفة • ولكن ذلك لا يكون الا فى مخلوق جاهل شاء حظه العاثر ان يحرم من العلم فيستخدم الحواس ليتذكر ما دام قد نسى •

---

(١) أوليرى • الفـكر العـربى ومكانه فى التاريخ ص ١٩٧ ـ ١٩٨ وقارن : نيكلسون : فى التصوف الاسلامى وتاريخه ص ١٣ ـ ١٥ ترجمة د• ابو العلا عفيفى ـ القاهرة سنة ١٩٦٩ م •

ومحال ان يكون فى الحواس نفع لموجود تحرر من الحاجة ومن النسيان ٠ بل انه قد ذكر انه طالما أن بدننا موجود معنا وطالمـا ان النفس مرتبطة به فلن تاتينا ولو مرة واحدة معرفة صحيحة ٠ ولهذا نصحنا ان أردنا الاتصال بالنبع الأول بقوله « ان من أراد ان يحس النفس والعقل والآنية الأولى التى هى عـلة العقل والنفس وسائر الأشيـاء فانه لا يدع الحسائس ان تفعـل افاعيلها بل يرجـع الى ذاته ويقوم فى باطنها ويثبت زمانا طويلا ويجعـل سائر شغله هناك وان تباعد عن البصر وسائر الحسائس لأنها انما تفعـل افاعيلها خارجا منها لا داخلا فيها ٠ فليحرص على ان يسكنها فاذا سكنت الحسائس ورجع الى ذاته ونظر فى داخله قوى على ان يحس بما لا تقوى عليه الحسائس ولا على نيله » ٠

ويوضح افلوطين ان على النفس البشرية ان تتحـد بمصدر المعرفة وذلك عن طريق ما اسماه حالة الوجـد ، وهى حالة « يسقط فيها كل شىء من الموجودات ولا يكون شىء من الاغيار موجودا فتكون النفس حينئذ فى حالة الفناء والطمس والمحو ٠ أى تزول كل المظاهر الخارجية بالنسبة اليها ويصبح كل شىء فى حـالة عماء هو ما يسميه الصوفيـة المسلمون بحالة « الغراب الأسود » وما يسميه المتصوفون المسيحيون باسم «الليلة الظلماء» وبعد ان يتخطى المرء هذه المرحلة التى لم يعد يدرك فيها اين هو أى بعد أن يتخطى المـرء مرحـلة « الصعق » الى مرحلة « الطمأنينة » يصبح هو الله بحيث لم تعد النفس البشرية فى واد ومعرفتها أو ان شئت الدقة موضوع معرفتها فى واد آخر ٠ فلقد أضحى العالم والمعلوم شيئا واحدا ٠فالنفس هى الله والله هو النفس ٠ قال أفلوطين « انى ربما خلوت بنفسى وخلعت بدنى جانبا وصرت كأنى جوهر مجرد بلا بدن فأكون داخلا فى ذاتى راجعا اليها خارجا من سائر الأشياء فأكون العـلم والعالم والمعلوم جميعا ٠ فأرى فى ذاتى من الحسن والبهاء والضياء ما أبقى له متعجبا بهتا فاعلم انى جزء من أجزء العالم الشريف الفاضل الآلهى ذو حياة فعالة »(١) ٠

---

(١) د٠ عبد الرحمن بدوى : خريف الفكر اليونانى ص ١٤٩ ـ ١٥٠

ليس هذا فحسب بل ان افلوطين ذهب الى تقسيم النفس البشرية الى عـدة قوى مثلما فعل من قبـل افلاطون وبين ان ثمة نفوسا بهيمية وهذه لا ينبغى السكوت عليها او طاعة اوامرها · وكما هذب الانسان بدنه وطهر النفس من شروره واثامـه ، كـذلك على النفس النـاطقة ان تخضع تحت سيطـرتها سائر النفوس الأخـرى بحيث تـكون آمرة والنفوس الأخـرى مطيعة · · هنا فى هذه الحالة يستطيع المرء الاتصال بالواحد والفناء فيه والاتحـاد به · قال افلوطين « اذا أردت أن تدرك العقل والعالم الروحانى فتأمل نفسك وما فيها من الادناس والاوساخ واثار النفس البهيمية ، فارفض ذلك عنها بطول الفكر وكثرة الاستغفار وتقليل المـاكل والمشرب · ثم تأمل صورة بعض الكواكب النيرة ولبـكن المشترى فاطل التحـديق اليه وانظر لألأه وسناءه ثم ترق الى ماوراءه وتدرج تلق فى كل مرتبة أنواعا من البهاء والحسن يشوقك الى ما فوقها وتدلك عليه ، وتنير نفسك وتقـوى بصيرتك حتى تنظر اليه وتتحد به وتسرى جملتك فى جملته ، فان الامور التى ليست باجرام لا تتمانع عن ان يسرى الكل فى الكل ويتحد الكل فى الكل »(١) ·

من هذه النصوص وغيرها نستطيع ان نخرج بعدة نقاط هامة لهـا صلة وثيقة بما نحن بصدد البحث فيه :

١ ـ يرى افلوطين ان الفس مصدر الخير وان الجسم مصدر الشر وذلك راجع الى طبيعة المصدر الذى هبطت منه لانها كما نعـلم هبطت من العـالم المعقول ·

٢ ـ ولقد هبطت النفس الى العالم الأرضى أولا عن طـريق نظرية الفيض Emanation الشهيرة التى نادى بهـا افلوطين · وهذه النفس قد هبطت لأسباب كثيرة قد ترجع لجهلها وقـد ترجع الى اشتياق البـدن

=

النهضة المصرية ط ٤ سنة ١٩٧٠ وافلوطين عند العرب ص٢٢ ـ النهضـة العربية سنة ١٩٦٦م القاهرة ·

(١) د· عبد الرحمن بدوى : افلوطين عند العرب ص٢٢٠ ·

لهـا وقد ترجع لانها وسط بين العالمين : المعقول والمحسوس وانها تشارك العالم الحسى بجهة وتشارك العالم المعقول بجهة اخرى ولعلها اخيرا قـد ارتبطت بالبدن لحكمة الهية ·

٣ ـ على ان هبوط النفس الى البدن وملازمتها له هبوط اضطرارى اضطرت اليه النفس ولهذا فان صلتها بالبدن صلة عارضة مؤقتة لا صلة دائمة مستمرة · بمعنى ان من طبيعة النفس أن تظل فى العالم المعقول الذى تنتمى اليه أساسا وان سعادتها وكمالها فى ارتباطها بهذا العالم والبقـاء فيه · ومن ثم فان على النفس ، ان فارقت هذا العالم لسبب أو لآخر ، ان تسعى جاهدة الى العودة اليه ·

٤ ـ وعودة النفس الى العالم المعقول انما تتم عن طريق المعـرفة والادراك · وهنا نجد ان النفس تتبع طريقا ذا درجات ثلاث يبدأ بالاحساس ويتوسط فى النظر وينتهى الى الوجد ···

فالاحساس درجة من درجات المعرفة وهو فى رأى افلاطون بمثابة الرسول الذى يأتى من قبل العقل لايقاظ النفس · اما الدرجة الثانية وهى درجة النظر العقلى فهى تلك التى يرتب فيهـا الانسان التصورات بعضها وبعض ويربط بينها ان من حيث الايجاب والسلب وذلك بقصد البرهان · حيث يرتب المرء الموجودات الى أجناس وفصول وأنواع ويبين علاقة كل موجود بغيره من الموجودات الاخرى · ويلاحظ ان هذه الدرجة تأخذ من الحس بطرف ومن العقل بطرف آخـر وهى لهذا وسط بين الحس الخالص والمعقول الخالص · ثم ترتقى النفس الى الدرجة الثالثة درجة «الوجد» التى سبق ان أشرنا اليها وهى تلك التى تقطع فيها النفس كل صلة لهـا بالعالم المحسوس ، بحيث تغدو الذات هى الكل فى الكل · فاذا كنا فى المرحلتين السابقتين قد ميزنا بين المدرك والمدرك بين الذات المدركة وموضوع ادراكها بين العاقل والمعقول بين الحاس والمحسوس فاننا هنا لا نجد هـذا التمييز · فليس ثمة ذات مدركة وموضوع تدركه · لقـد أصبحت الذات هى المدركة

والمدركة ، هى العالمة وهى بعينها المعلومة ، هى العاقلة والمعقولة • ان المعرفة هنا لا تكون من ثم تحصيلا وكسبا بل انها وجود واتحاد وهوية •

٥ ـ على ان النفس وهى تسعى الى الخلاص من البدن والاتصال بالواحد والفناء فيه والاتحاد معه انما يدفعها الى ذلك الشوق والمحبة • فالنفس تحب مصدرها وتميل اليه وترى ان سعادتها معه لا مع غيره • ولما كانت النفس صادرة فى نهاية الامر عن الواحد ولما كان الواحد الذى يعلو سلسلة العقول ، هو مصدر النفس وينبوعها ، فان سعادة النفس انما تكمن فى اتحادها بمصدرها هذا • وهى وان كانت قد اتصلت بالبدن واستقرت فيه لفترة مؤقتة الا ان شوقها وعشقها للعالم المعقول شوق غريزى فطرى فيها • أى ان سعى النفس للاتصال بالعالم المعقول سعى وجد بوجودها قبل البدن واثناء ملازمتها له (ولعل هذا مصدر شقائها وهى فيه) « ان على النفس البشرية التى هبطت الى الاجسام عقابا لها على غرورها ان تبذل الهمة وان توجه افعالها نحو الخير كى تنال المشاهدة الالهية وذلك بأن تطهر نفسها من الشهوات الجسمانية والميول الحسية وان تمارس بلا انقطاع الفضائل الاربع الرئيسية الا وهى العفة والعدل والشجاعة والحكمة •

هذه هى بصورة موجزة أهم الاراء الافلوطينية التى تهمنا فى دراستنا هذه وكما هو واضح نجد ان الاراء الافلوطينية الخاصة بوحدة واتحاد العاقل بالمعقول وفيض العالم المحسوس والمعقول عن المبدأ الاول وهبوط النفس الى البدن وبقائها فيه مدة من الزمن ، قد تطول وقد تقصر وان هذا البدن سجن للنفس وهو قد يحد الى حد ما من نشاطها لكنه لا يستطيع ان ينسيها عالمها الاعلى المعقول كذلك فان النفس وهى تسعى الى عالمها تمر بمقامات وأحوال عبر الطريق الذى تسلكه • وهى تسعى الى ذلك عن طريق العشق الذى فيها وما يترتب على ذلك من مشاهدة وتفكر ورياضة وغيرها • وما يوجد بعدئذ للنفس من وجد وسكر ووله وغيبة

ومحو للتعينات الشخصية التى تعد حجابا كثيفا يمنع الاتصال بالله · نقول ان مثل هذه الآراء الافلوطينية قد راقت الى حد كبير مـزاج الصـــوفى المسلم ووجد فيها ضالته المنشودة حيث ثبتت فى نفســه دعائم التصوف التى وجدها فى الاسلام وارست لديه قواعد السلوك الذى التمسه فى الآيات والاحاديث واعطته دفعة قوية الى الاتحاد بالله الذى هو منتهى الغايات · فلا عجب بعد ذلك ، والحالة هذه ، ان قلنا ان التصوف الاسلامى قد تاثر بالافلاطونية المحـدثة وان هـذه دخلت بطريقة او باخـرى الى الصوفية المسلمين واخذوها واولوها ، والبسوها فى نهاية الأمر ثوبا اسلاميا بحيث بات من الصعوبة بمـكان ان نفصل بين المصدر الافلاطونى كبـاعث على التصـوف وبين النص الدينى والحديث النبوى بحسبانهما ايضا مصدرا رئيسيا من مصادر التصوف الاسلامى ·

اما بعد ··· فلقد انتهينا من بيان اثر كل من المسيحية والافلاطونية المحـدثة فى نشأة التصوف الاسلامى ونود هنا ان نشير الى امرين :

الاول :هو ان التصوف الاسلامى وان تاثر بعناصر اجنبية او غريبـة عن الاسلام الا انه كان فى نشاته ايضا اسلاميا فى المقام الاول · صحيح ان ثمة عوامل خارجية ساعدت على نشأة التصوف الاسلامى الا ان هـذه العوامل لم تكن تجد صدى لهـا لو لم يكن فى الدين الجـديد من البذور والاقوال ما يمتص هذه الاقوال ويهضمها ويعبر عنها ويخرجها باسلوب جديد واضافات جديدة تنتمى اليه فى المقـام الاول ، ولهـــذا فاننا سوف نبحث حـالا نشـأة التصوف الاسـلامى من واقع النصوص والاقـوال الاســـلامية ·

ثانيـا : اننا اذا كنا قـد خصصنا بالذكر هنا تاثير كل من المسيحية والفلسفة الافلاطونية المحدثة فى نشأة التصف الاسلامى فان ذلك لا يمنع البتة من تاثير عوامل اخرى غير هذين العاملين ولا يقلل كذلك من شان هذه العوامل الاخرى والتى كان لهـا دورها الـكبير ايضا فى قيام التصوف

الاسلامى(١) ، ولا ننسى فى هذا الصدد الديانة اليهودية والمعتقدات البوذية والهندية والمانوية فلهذه الاخيرة دور بالغ الاهمية فى نشأة التصوف الاسلامى . فقد استعار المسلمون كما ذهب المستشرق نيكلسون من المانوية لفظ « صديق » الذى اطلقوه على شيوخهم . واعتقدت مدرسة متأخرة هى مدرسة محمد اقبال ان اختلاف ظواهر الأشياء ناتج عن احتلاف النور والظلمة وهذا يرجع بلا شك الى اثر مانى . فقد نص اقبال على « ان المثل الاعلى الذى يهدف اليه العمل الانسانى هو التجرد من لوثة الظلمة وتجرد النور من الظلمة معناه أن تدرك النفس النور نورا » . ولقد قال من قبل أبو حفص « النفس ظلمة كلها سراجها سرها ونور سراجها التوفيق ، فمن لم يصحبه فى سره توفيق من ربه كان ظلمة كله » .

ثم ان هناك أوجه شبه كبرى بين أقوال مانى وسلوكه العملى وكثير من رجال التصوف الاسلامى وعلى رأسهم ابراهيم ابن أدهم الذى كان ملكا من الملوك وذهب يوما للصيد حيث صاد أرنبا فسمع هاتفا يقول له : يا ابراهيم ألهذا خلقت ؟ أم بهذا أمرت .والله ما لهذا خلقت ولا بهذا أمرت فنزل عن دابته حيث صادف راعيا من رعيانه فلبس لباسه الذى كان من الصوف وظل بالبادية الى ان دخل مكة وصحبه سفيان الثورى » . مات سنة ١٦٢هـ .

كذلك فان آراء بعض الفرق الهندية وتعاليمها مما يدخل فى مجال التصوف العملى قد وصلت الى المسلمين وأثرت فيهم . فنحن نعلم انهم ميالون الى الزهد فى الحياة وترك الدنيا والرجوع الى الذات وتعذيب

---

(١) راجع على سبيل المثال : د. محمد مصطفى حلمى : الحياة الروحية فى الاسلام ص ٣١ وما بعدها . ود. أبو العلا عفيفى : التصوف الثورة الروحية ص ٦٠ وما بعدها . ونيكلسون فى كتابه : فى التصوف الاسلامى ص ١٢ وما بعدها . ود. أبو الوفا الغنيمى التفتازانى : مدخل الى التصوف الاسلامى ص٢٧ ومابعدها ، دار نشر الثقافة بالقاهرة سنة ١٩٧٤ . ود. عبد الرحمن بدوى : تاريخ التصوف الاسلامى ص ٣١ وما بعدها ــ وكالة المطبوعات ــ الكويت سنة ١٩٧٥ ط ١ .

البدن كى تتطهر النفس البشرية التى أمنوا بخلودها وبقائها بعد البدن الى غير ذلك من اراء فقد أبان البيرونى ـ كما يقول د٠ مصطفى حلمى ـ عن وجه الشبه فيما بين حكماء الهند واليونان من ناحية وبين صوفية المسلمين من ناحية أخرى حيث ذكر القول « بأن المنصرف بكليته الى العلة الأولى متشبها بها على غاية امكانه يتحد بها عند ترك الوسائط وخلع العلائق ٠٠٠ ومنها القول بالتناسخ الذى يدور حول تردد النفوس الباقية فى الاجسام البالية ٠٠٠ ومنها كيفية الخلاص من الدنيا وصفة الطريق المؤدى الى هذا الخلاص وما يحصل عندئذ من المعرفة ٠٠٠ ومنها اتحاد النفس بمعقولها وما يؤدى الى هذا الاتحاد فى طريق (باتنجل) والصوفية ٠ واخص خصائص طريق (باتنجل) هذا هو أن صاحبه لم يكن يرى أن اقامة الشعائر الدينية وأداء فروض العبادة هما سبيل الانسان الى السعادة ، بل سبيل السعادة عنده هو الذكر الدائم لاسم الله والتأمل المتصل فى الله(١) ٠٠٠

أما بعد : فليكن واضحا أن التصوف الاسلامى وليد عوامل كثيرة متعددة ومتباينة ليس من السهل بيان دور كل واحد منها وبيان مقدار ما ساهم به فى نشأة التصوف الاسلامى ٠

٣ ـ المصدر الاسلامى :

انقسم الباحثون حول هذا الموضوع الى فريقين : فريق يرى ان نشأة التصوف الاسلامى ترجع الى عناصر أجنبية وفريق آخر يرى ان نشأة التصوف الاسلامى ترجع الى عناصر اسلامية خالصة ٠ وهذا لا يمنع من ان نادى فريق بالجمع بين العاملين : الاسلامى والاجنبى ، وقد عرضنا فيما سبق أثر كل من الافلاطونية المحدثة بحسبانها نموذج التصوف العقلى الفسلفى ٠ وعرضنا كذلك الاثر المسيحى بحسبانه نموذجا للتصوف الدينى وبينا الى أى حد أفاد المسلمون من هذين التيارين ٠

---

(١) د٠ محمد مصطفى حلمى : الحياة الروحية فى الاسلام ص٢٢ ومابعدها الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ القاهرة سنة ١٩٧٠م ٠

وعلينا الآن أن نبين نشأة التصوف الاسلامى نفسه بناء على المصادر الاسلامية ذاتها ٠ وهــذا المصدر الاسلامى يتمثل كما سنرى فى القــرآن وفى الاحاديث النبوية وسيرة الرسول وهو يتمثل أخيرا فى أقوال الصحابة والتابعين ٠

على أننا قبل ان نخوض فى بيان أمر هذه المصادر فى نشأة التصوف الاسلامى نشير الى صعوبة بالغة لفتت أنظار نفر من الباحثين الا وهى ان الاسلام نفسه قد أتى بالنصوص الواضحة التى توضح بما لا يدع مجالا لشك التوحيد الآلهى فى صورة منزهة محددة ٠ اذ ان ثمة آيات كثيرة كلها تنص على ان الله ليس كمثله شىء وأنه سبحانه لا تدركه الابصار وانه لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد ٠ ثم ان اقوال الرسول جاءت فيما بعد مؤيدة لهذه الآيات حيث ذكر ان كل ما خطر ببالنا فان الله سبحانه خلاف ذلك ٠ وهذا معناه بعبارات بسيطة وموجزة ان الله لا يحل فى شىء ولا يحل فيه شىء وانه منزه عن الصــاحبة والــولد وانه بلاكم ولا كيف وانه لا فى آن ولا فى زمان ٠٠٠ الخ والسؤال الآن هـــو كيف احتملت الديانة الاسلامية الاراء الصوفية التى يختلف معظمها فى فهمه لله وما أوردناه الان عن هذا الاله ٠ كيف انتشر التصوف الاسلامى داخل البيئة الاسلامية مع وضوح النصوص القرآنية والاحاديث النبوية فى هذا الصدد ٠ ان النص القرآنى والســنة النبوية أوضحــا ان الله منزه عن كل المخــلوقات ومن ثم فان النظريات الصوفية التى ظهرت فى الاســلام لا تستند بالتــالى الى الدين الاسلامى وعلى ذلك فان أى محاولة تسعى الى التوفيق بين آراء الصوفية والعقيدة القائلة باله واحد منزه عن ما عداه لابد ان يكون مصيرها الفشل ومن ثم يــكون التصوف الاســلامى وليد عوامــل أجنبية ولا ذنب للدين الاسلامى فيه ٠

ويؤكد هذا الاتجاه أكثر وأكثر اذا نظرنا الى تاريخ أخبار الصوفية وما عانوه من مرارة العيش واضطهاد الفرق الاسلامية لهم سواء كان هذا الاضطهاد على المستوى السياسى للدولة أو على المستوى الشعبى ان صح

التعبير . فلقد استشهد السهروردى والحلاج وغيرهم وفضلوا الموت على الرجوع عن ما أعتقدوه .

ومن المعلوم ان الفقهاء والمتكلمين قد حاربوا الصوفية حربا ضارية . ذلك ان موضوع بحثهم هو كما نعلم الدين الا أن المنهج الذى سلكه الصوفى يختلف عن المنهج الذى يسلكه الفقيه أو المتكلم لان غاية الصوفى باطن الانسان فحسب تاركا الجدل والمناقشة والمظهر جانبا لان هذه فى رأيه أمور لا أهمية لها البته بالنسبة للدين الحق . اما الفقيه نيرى ان المظهر كل شىء وان الشريعة الاسلامية تحاسب المرء على فعله لا على نيته . وان ما بالباطن الذى يدعو اليه الصوفى لا أهمية له عند الفقيه أو المتكلم . وبعبارة موجزة جدا فان الصوفى يقدم النية على العمل أما الفقيه فيقدم العمل على النية . أضف الى ذلك أن الفقهاء والمتكلمين ناهضوا التصوف والصوفية لانهم اعتقدوا أن من شأن الطرق الصوفية التى تعتمد على الزهد والعزلة وعدم الاخذ بالتعاليم الاسلامية الظاهرة : من شأنه ان يؤدى الى اباحة كثير من المحارم ومن ثم التنصل من التعاليم الاسلامية والانصراف عن الدين . اضف الى ذلك من جهة ثالثة ان اعتقادات الصوفية من شأنها ، فى رأى الفقهاء والمتكلمين ان تقضى على فكرة « التوحيد » الآلهى فى صورتها الفريدة التى جاء بها القرآن والسنة مستبدلة بها فكرة التشبيه أو التجسيم والحلول وهى أفكار تتنافى بالتأكيد مع العقيدة الاسلامية الصحيحة . ان الصوفية لم يفهموا فى أى وقت من الاوقات من الدين حرفيته ولا من الشريعة مجرد طقوسها بل كانوا دائما ينحون فى فهم الدين والشريعة نحوا يختلف قليلا أو كثيرا عن نحو الفقهاء ... ان الفقه يدعو الى القيام بأعمال العبادة من صوم وصلاة وزكاة ونحوها أما التصوف فهو يشهدنا معانى الالوهية وتصرف الحق فى الكون ويوقفنا على ما خفى عنا من اسرار القضاء . وبينما يرى الفقهاء ان اداء الفريضة طاعة يرى الصوفية ان أداء النوافل محبة . وبينما أداء الفرائض يوصل الى الجنة نجد الصوفى يقرر ان أداء النوافل يوصل الى صاحب الجنة « ان الصوفية خالفوا الفقهاء فى اعتبارهم (الصوفية) النية

أفضل من العمل وفى تقديمهم التأمل على العبادة والتحريم على الاباحة ٠ اما ان النية افضل من العمل فلأنها أساسه ومبنى قوامه ٠ وقيمة العمل ليست فيه من حيث ذاته بل من حيث الباعث عليه والدافع اليه ٠٠٠ واما تفضيلهم التأمل على العبادة فلان التأمل عمل روحى بحت والعبادة عمل روحى بدنى ٠ واما تقديمهم التحريم على الاباحة فهو اعتبارهم ان الاصل فى الاشياء ان تكون محرمة على الانسان وان ما أحله الشرع منها استثناء من هذه القاعدة ٠٠٠ نظر هؤلاء الصوفية الى الشريعة دون ظاهرها والى الحكمة فى التشريع دون القيام بالامر المشرع ٠ فالانسان مكلف من قبل الشرع لا ليقوم باداء فرض فرضه الله عليه وحسب ، بل لان التكليف يحقق غاية عليا قصد اليها المشرع وهذه الغاية تتحقق بالأمر المكلف به كما تتحقق بغيره من الامور التى تماثله ٠٠٠ ومعنى هذا ان مناط تكليف عند هؤلاء الصوفية هو القلب لا الجوارح وخلاص العبد هو فى اخلاص نيته لا فى القيام بالعمل(١) ٠٠٠

على ان هذا الهجوم وهذه الحرب الضارية لم ولن تغير الحقيقة القائلة أو ان شئت القائمة وهى ان التصوف الاسلامى انتشر بصورة سريعة فى المجتمع الاسلامى ، وانه وجد أرضا صلبة نما عليها وترعرع ووجد فى كل بقعة امتد اليها انصارا له وجدوا كما وجد الخصوم ٠ أى ان التصوف اذا كان قد وجد معارضة شديدة من بعض الفرق والاتجاهات فانه استطاع ان يكون لنفسه أيضا جماعات مؤيدة دعت اليه وسارت سيرة ٠ وخير دليل على ما نقوله هنا تلك الكتب والدراسات العديدة التى كتبت وأرخت عن حركة التصوف الاسلامى وعن الصوفية ٠ هذا من جهة ٠

ومن جهة أخرى وهذا هو الاهم فان التصوف الاسلامى لم يتشبث بعناصر اجنبية دخيلة على الاسلام لكى يبرر بها وجوده وقيامه بل انه قد استند فى المقام الاول الى النصوص القرانية والسنة النبوية والصحابة والتابعين ٠ ان الصوفية يرفضون ان يكون التصوف الاسلامى وليد عوامل

---

(١) راجع فى هذا عفيفى ص ١٢٢ ـ ١٢٥) ٠

غير اسلامية ٠ وهم فى هذا انما يرفضون كليـة المنطق الذى استند اليـه الفقهاء والمتكلمون فى رفضهم التصوف بنـاء على نصوص اتوا بهـا ٠ والصوفية كما سنرى ، أوضحت فى هذا الصدد ان الفقهاء والمتكلمين لم يفهموا النص القرانى تماما وفاتهم كلية غرض صاحبه جل شانه ومن اجل هـذا سنرى الى أى حـد كان فهم الصوفية للقران فهما فريدا متميزا عن سائر الفـرق ٠

ولقد ايد أحـد المستشرقين « نيكلسون » هـذه النشـأة الاسلامية للتصوف ٠ وبعد ان عرض هذا المستشرق الاراء التى حاولت رد التصوف الاسلامى الى عناصر غير اسلامية ، قرر فى نهاية الأمر أن وجود التشابه بين التصوف الاسلامى وبين غيره من فلسفات أخرى ليس دليلا على أنه قام بناء على هذه الفلسفات ٠ فقد تكون عوامل نشأته هى نفس العوامل التى مرت بها الفلسفات الاخرى ٠ فقد يقع الحافر على الحافر كما يقول الامام الغزالى ٠ ثم ان النصوص الاسلامية كما سنرى حالا كانت العامل الحاسم والرئيسى فى نشأة التصوف الاسلامى وكما ذكرنا لو لم تكن النصوص الاسلامية تسمح بقيـام التصوف الاسلامى لمـات قبـل أن يولد ان صح التعبير ٠

ولنحاول الآن بيان المصدر الاسلامى للتصوف :

(أ) القـرآن الـكريم :

يرسم الصوفية طريقا يسلكه كل مريد وتابع لـكى يصل الى الله ٠ وهـذا الطريق الصوفى يعتمد كما سبق ان ذكرنا ، على مجـاهدة النفس وتطهيرها من شوائب البدن وبعدها عن هموم الدنيا وآلامها وعقد الامـال عليها ٠ وهذا الطريق الصوفى لابد وان يمر بمراحل متعددة قبل ان يصل الى غايته ٠ وهذه المراحل تتمثل عند المتصوفين فيما يعـرف بالمقـامات والاحوال٠ذلك ان المعرفة بالنفس الانسانية وباحوالها وباخلاقها وتطهيرها انما يقوم على العـادة والرياضة والمجاهدة وكل مجاهدة وعبادة ورياضة ينشأ عنها كما يقول المتصوفه حال ٠ فان استقر صار مقاما والا فهو حال

والمقام عند الصوفية هو درجة أو رتبة يكون فيها العبد بين يدى الله عز وجل بشأن ما يقوم فى داخله هو من رياضة ومجاهدة وعبادة وانقطاع الى الله · وقد ذكر فى القرآن : « ذلك لمن خاف مقامى وخاف وعيد »(١) · وكذلك أيضا قوله سبحانه : « وما منا الا له مقام معلوم »(٢) ·

أما الحال فهو ما يحل فى القلب من صفاء الاذكار بدون مجاهدة أو تفكر ولذلك قيل ان الحال هى الذكر الخفى · ولهذا فان الحال كما يقول احد الصوفية (الطوسى) « ليس من طريق المجاهدات والعبادات والرياضات ، بل هى تهجم على القلب ، كما انها تزول عنه فجأة · أو هى كما ذهب « القشيرى » معنى يرد على القلب من غير تعمد ولا اجتلاب ولا اكتساب كالطرب والحزن والقبض والشوق والانزعاج والهيبة ··· الخ ولهذا فان الاحوال مواهب والمقامات مكاسب ، والاحوال تأتى من غير الوجود والمقامات تحصل ببذل المجهود ، وصاحب المقام ممكن فى مقامه وصاحب الحال مترق عن حاله » · وبعبارة أخرى فان المقامات يصل اليها الانسان بمجهوده فهى لهذا مكاسب ، اما الاحوال فتهجم على القلب ولذلك فهى مواهب تأتى دون قصد من الانسان · ولهذا نجد ان المقام صفة تتصف بالثبات ، أما الاحوال فليست كذلك اذ قد تعرض للانسان وقد تزول عنه لان هذا حالها ·· ولابد للسالك الصوفى من ان يسير بنظام من مقام الى مقام · وللصوفية آراء متنوعة فى ترتيب المقامات وأعلى هذه المقامات وهو الغاية القصوى كما سنرى بالتفصيل « التوحيد والمعرفة » · ومعلوم ان أصل كل سلوك صوفى هو الايمان والاخلاص ثم الطاعة التى تنمر تمرتها · والمقامات بحسب آراء الصوفية يأتى بعضها بعد بعض ولابد فى كل مقام ان يكون مبنيا على ما قبله مترتبا عليه بحيث اذا حصل خلل فى مقام رجع الانسان الى ما قبله وتركه · والسالك يحتاج الى تخليص العمل من

---

(١) ابراهيم ١٤ ·
(٢) الصافات ١٦٤ ·

الشوائب والوصول الى ثمرة العمل وتخليصه من الشوائب يكون بتخليص النية والقصد وتبرئة ذلك كله من الامور الدنيوية وجعـله خالصا لله ٠

وقد ذكر الصوفية ان من أهم المقامات التوبة والزهد والورع والصبر والفقر والشكر والخوف والرجاء والتوكل ٠ أما الاحوال فهى كثيرة منها المحبـة والشوق والانس والهيبة والقـــرب والحيـاء والصحو والسـكر والفنـاء والبقـاء ٠

والصوفية يذهبون الى أن هـذا الطريق الذى يبدأ بمجاهدة النفس ، والتغلب على شهوات البدن والوصول الى الله ابتداء من المقامات والاحوال حتى نهاية الطريق الذى ينتهى بالفناء والبقاء فى الذات الألهية نقول ان الصوفية انما تستند فى سلوكها هذا الطريق وعبور مقاماته على اصول اسلامية فى المقام الاول ٠ فالصوفى يرى ان مصدر التصوف وأساسه انما يرجع الى عناصر اسلامية خالصة ولا يرجع البته الى أى عنصر أجنبى ٠ ولهذا نجد ان الصوفى اينما تـكلم عن مجـاهدة النفس وعن مقـام من المقامات وحال من الاحـوال انما يجعـل عمدته القـرآن والسنة وسيرة الصحابة والتابعين ٠ والمتصوف انما يريد بذلك أن يقـول : اننى وان كنت أتحدث عن مجاهدة نفسى وتطهيرها وتخليصها من شرور البدن وانى وان تحدثت عن المحبة الالهية والشكر الالهى والوصول والبقاء والفناء وغيرها من اصطلاحات صوفية ، فانى انما اعبر عن ما ذكر فى القرآن بلغة خاصة دون تغيير فى المعنى ، فالتـوبة الى الله والرجوع اليـه وردت فى النص القرانى ٠ وقل ذلك فى المحبة الالهية والتقرب الى الله والفناء فيه وسنرى خلال حديثنا عن المقـامات والاحـوال الى أى حـد اثر القـران والسنة النبوية وسيرة الصحابة فى هذا الصدد وسوف نـكتفى الان بايراد بعض الامثلة الموجـزة :

ففيما يتعلق بمجاهدة النفس نجـد الآية الكريمة « وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هى المأوى »(١) ٠ ان النفس لأمارة

---

(١) النازعات ٤٠ ـ ٤١ ٠

بالسوء(٢) . والى مقام التقوى اشارت الصوفية الى قوله « ان أكرمكم عند الله اتقاكم »(٣) . والى الزهد بقوله « قل متاع الدنيا قليل والاخرة خير لمن اتقى »(٤) . والى التوكل بقوله « ومن يتوكل على الله فهو حسبه »(٥) . والى الشكر بقوله « لئن شكرتم لازيدنكم »(٦) وفيما يتعلق بالصبر قوله سبحانه « بشر الصابرين »(٧) . والى الرضا بقوله « رضى الله عنهم ورضوا عنه »(٨) . والى الحياء بقوله « الم يعلم بان الله يرى »(٩) . والى المحبة بقوله « يأيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتى الله بقوم يحبهم ويحبونه »(١٠)

اما الاحوال فقد اشار اليها القرآن بطريقة أو باخرى فقال سبحانه : « يدعون ربهم خوفا وطمعا »(١١) . وقال « من كان يرجو لقاء الله فان أجل الله لآت »(١٢) . وقوله « الحمد لله الذى اذهب عنا الحزن »(١٣) . وباختصار فان ثمة ايات عديدة استطاع الصوفية ان يفسروا رياضاتهم ومجاهداتهم ومقاماتهم وأحوالهم على ضوئها وهم بهذا انما أرادوا ان يوضحوا للاعداء والاصدقاء على حد سواء ان حركتهم حركة شرعية وانها تستند الى الفهم الصحيح للقرآن والسنة وان القرآن علم وعمل ولا يصح علم بلا عمل ولا عمل بلا علم . وعلى المرء ان يهتم بالباطن أولا فاذا صلحت

---

(٢) يوسف ٥٣ .
(٣) الحجرات ١٣ .
(٤) النساء ٧٧ .
(٥) الطلاق ٣ .
(٦) ابراهيم ٧
(٧) البقرة ١٥٥ .
(٨) المائده ١١٩ .
(٩) العلق ١٤ .
(١٠) المائده ٥٤ .
(١١) الأعراف ٥٦ .
(١٢) العنكبوت ٥ .
(١٣) فاطر ٣٤ .

السريرة صلح الفـرد · أى ان على المرء أن يعمل بما يؤمن به بحيث تكون أعماله صورة مطابقة لمـا يبطن وهنا نجد النزعة الاخـلاقية الصوفية فى أوج كمالهـا ·

وفضلا عن ما سبق فان الاسلام نفسه قد مهد الطريق للتصوف من باب آخر وهو ان الدين الاسـلامى كما يرى نيكلسون دين من أهم أركانه الايمان بالحياة الاخرة وبالعذاب لمن طغى وعصى وتكبر وبالنعيم لمن امن واهتدى · وهذا الايمان المتعلق بالحياة الاخرة من شأنه ان يفرض على الانسان سلوكا معينا أقل ما يقال فيه عدم الاهتمام بشئون الدنيا والاهتمام بما يتعلق بالحياة الاخرى ·

ولمـا كان البـــدن يمثـل فى جوهره الدنيا والنفس تمثل الحيـاة الأخرى وجب تنقيتها من شوائب البـدن وسيطرتها عليـــه لكى تصل الى الواحد الأول وتحيا به على الأقـل ان لم تحيـــا فيـــه · ثم ان فـــكرة الترغيب والترهيب الموجودة فى القرآن قد ساعدت أيضا على نهضة التصوف الاسلامى فالرسول الكريم جاء يبشر المؤمنين وينذر العـاصين · فنجـد القرآن الكريم يتحدث عن « جنات تجـرى من تحتها الانهـار » وعن « نار وقودها الناس والحجارة » كذلك نجد القرآن يذكر ان الحياة الاخرى هى الباقية وان الدنيا دار اللهو والغرور وانها الى زوال « اعلموا انما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينـــكم وتكاثر فى الامـوال والاولاد ··· الى قوله وما الحياة الدنيا الا متاع الغرور »(١) ·

من هذه الآيات وغيرها ، استطاع الصوفية أن يجعلوا وجود التصوف فى الاسلام وجودا شرعيا وانهم اذا كانوا قد قرروا رأيا غير رأى الفـرق الاخرى واذا كان لهم اتجاه خاص مختلفا عن اتجاهات الفرق الاخرى فانهم فى الحقيقة ، كما ذكروا ، ليســوا خارجين عن الدين الاســلامى · ومن

---

(١) الحـديد : ٢٠ ·

جانبنا فاننا قد نختلف معهم فى فهمهم القرآن والسنة النبوية ، وقد لا نقر ما يقررونه ويقولون به ، وقد نعترض على أقوال كثيرة نطقوا بها ، الا ان ذلك لا يجعلنا نتمادى لدرجة نتهمهم فيها بالكفر والزندقة والخروج عن الدين • ان النصوص القرآنية كما نظر اليها الصوفى بعينيه هو وبفكره هو ، تتضمن الطريق الصوفى من أوله الى آخره ، وتشير اليه وتعبر عنه وتطلب الى الخاصة اتباعه •

١ ــ فهى تتضمن الزهد الذى هو مرحلة أساسية وسابقة على التصوف وذلك حينما حثت على الاعراض عن متاع الدنيا وانها فانية وانها دار غرور وان الحياة فيها لفترة محدودة ، هذا فى الوقت الذى رغبت فيه النصوص الدينية المؤمن فى الحياة الاخرة ، حيث وصفتها بصفات بهرت النفس البشرية وجعلتها تسعى جاهدة الى تخطى كل الصعوبات التى قد تعترض سلوكها « اعلموا انما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر فى الاموال والاولاد كمثل غيث اعجب الكفار نباته ثم يهيج فتراه مصفرا ثم يكون حطاما وفى الاخرة عذاب شديد ومغفرة من الله ورضوان وما الحياة الدنيا الا متاع الغرور »(١) • يا أيها الناس ان وعد الله حق فلا تغرنكم الحياة الدنيا ولا يغرنكم بالله الغرور(٢) • ومع ان كلمة الزهد لم ترد فى القرآن الا مرة واحدة فى قوله سبحانه « وشروه بثمن بخس دراهم معدودات وكانوا فيه من الزاهدين »(٣) • الا ان ثمة آيات كثيرة يفهم منها الحث على الزهد كقوله تعالى « لكيلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم »(٤) • وقد شرحها السرى السقطى (٢٥٣هـ) بقوله « ان الزاهد هو من لا يفرح بموجود ولا يتأسف على مفقود » •

٢ ــ وقد رأينا انه بناء على النصوص الدينية أقام الصوفية المقامات

---

(١) الحديد : ٢٠ •
(٢) لقمان : ٣٣ •
(٣) يوسف : ٢٠ •
(٤) الحديد : ٢٣ •

والاحوال (والتى تمثل لب الطـريق الصـوفى) وردوها الى القـران ٠ فالخوف والرجاء والرضى والحب والتقرب الى الله كلها نص عليها القران٠ فاذكرونى اذكركم واشكروا لى ولا تكفرون »(١) ٠ « الذين يذكرون اللـه قياما وقعودا وعلى جنوبهم »(٢) ٠ وفى الأرض ايات للموقنين وفى انفسكم أفلا تبصرون »(٣) ٠ و « واذكر ربك فى نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر من القول بالغدو والاصال ولا تكن من الغافلين »(٤) ٠

٣ ـ ثم ان الصوفية الذين انتهوا الى القول بوحدة الوجود انمـا سعوا فى نهاية الأمر الى بيان انهم انما يؤمنون بما جاء به القرآن ٠ وعلى هذا الاساس فهموا قوله تعالى « ولله المشرق والمغـرب فأينما تولوا فثم وجه الله ، ان الله واسع عليم »(٥) ٠ وكذلك قـوله « الله نور السموات والارض مثـل نوره كمشكاة فيهـا مصباح المصباح فى زجاجة الزجاجة كانها كوكب درى يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يـكاد زيتها يضىء ولو لم تمسسه نار نور على نور »(٦) ٠ وقوله ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسـة الا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا اكثر الا هـو معهم اينمـا كانوا »(٧) ٠ وبالاضافة الى هـذه الآيات وغيرها كثير توجد بعض الاحاديث القدسية التى تشبث الصوفية بها فى بيـان آرائهم التى بدت فى نظر الكثيرين غـريبة على الاسـلام ومن أهم الاحاديث فى هذا الصدد ما جـاء على لســان حـق جـل شـأنه « ٠٠ ولا يزال العبد يتقرب الى بالنوافل حتى أحبه فاذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر بـه ولسانه الذى ينطق به ويده التى يبطش بها

(١) البقرة : ١٥٢ ٠
(٢) آل عمران : ١٩١ ٠
(٣) الذاريات : ٢١ ٠
(٤) الأعراف : ٢٠٥ ٠
(٥) البقرة : ١١٥ ٠
(٦) النـور : ٣٥ ٠
(٧) المجادلة : ٧ ٠

ورجله التى يسعى بها : فبى يسمع وبى يبصر وبى ينطق وبى يعقل وبى يبطش وبى يمشى » ٠

(ب) السنة النبوية(١) :

تأتى السنة النبوية فى المرتبة الثانية التى يستند اليها الصوفية فى بيان ان اتجاههم اسلامى النشأة والمنبت ٠ واذا كنا قد راينا فى الجـزء السابق الان كيف يفسرون القرآن وكيف يميزون فيه بين ظاهر اللفظ وباطنه فاننا هناايضا نجدهم يستندون الى سنة الرسول الـكريم فى أعمالهم ٠ كيف لا والسنة فضلا عن انها معتمدة على القرآن وشارحة له فهى أيضا قد بينت بالدليل العملى ان التصوف غاية الغايات ٠ هكذا يقول الصوفى ٠

ولقد نص القرآن على ان للمسلمين فى رسول الله أسوة حسنة ٠ صحيح أن الرسول كان فى حياته جامعا بين الدين والدنيا والعلم والعمل بناء على قوله تعالى « وابتغ فيما آتاك الله الدار الاخـرة ولا تنس نصيبك من الدنيا وأحسن كما أحسن الله اليك ولا تبغ الفساد فى الأرض ان الله لا يحب المفسدين » وكذلك قوله سبحانه « قل من حرم زينة الله التى اخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هى للذين آمنوا فى الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة » ان ذلك كله وضعه الرسول موضع التنفيذ ٠ وكما نعلم فانه عليه السلام قد تزوج أكثر من مرة ٠ ولكننا نعلم تمام العلم ان الرسول لم يجعل جل همه الدنيا وما فيها ولعل اهتمامه بشئونها راجـع الى ان سلوكه سيكون من بعده شريعة عامة وقانونا كليا بحيث اذا أهمل الدنيـا وزهد فيها وابتعد عن الناس واخذ يعبد الله بعيدا عن أعين الناس نقول

---

(١) راجع فيما يلى : المناوى : الكواكب الدرية فى منـاقب السادة الصوفية ــ الباب الأول (مخطوط) ٠ وراجع أيضا ابن حنبل : كتاب الزهد ص ٤٣٣ ــ مكتبة الايمان بالقاهرة (بدون تاريخ) ٠

ان الرسول لو كان فعل ذلك لادى هـذا الى تفتيت وحدة المسلمين وانطواء كل مسلم على نفسه بعيدا عن الشئون العامة التى تهم كل مسلم وحينئذ لن يكون ثمة اسلام او مسلمون اذ سرعان ما يذوب كل فـرد فى تلك التيارات التى كانت تهب على المسلمين بين فترة واخرى ٠

ومع ذلك كله نستطيع ان نقول مع الصوفية ان الرسول كان زاهـدا فى حياته حقا ولقد نص على ان الزهد عبادة وفضيلة ينبغى على كل مسلم ان يتحلى بها فقال « ازهد فى الدنيا يحبك الله وازهد فيما فى ايدى الناس يحبك الناس » وقال المصطفى « اذا اراد الله بعبد خيرا فقهـه فى الدين وزهده فى الدنيا وبصره بعيوبه » وقال « احفظ الله تجده أمامك تعرف الى الله فى الرخاء يعرفك فى الشدة واعلم أن ما أخطاك لم يكن ليصيبك وما اصابك لم يكن ليخطئك واعلم ان النصر مع الصبر وان الفرج مع الـكرب وان مـع العسر يسرا » ٠ لقـد حث الرسول المسلمين على الصبر والشكر والرضى والايمان بقضاء الله وقدره ٠ لقد كان عليه السلام مثالا للبساطة والنزاهة ٠ فلم يكن ياكل مثلا حتى يشبع ولم يكن يسعى الى جمع المـال وتكديسه ولم يكن يحتقر ما دونه ويكبر ما فوقه ٠ لقد كان يبجل الصغير قبل الكبير ويهتم بالفقير قبل الغنى ٠

ثم ان الروايات التى ذكرها لنـا المؤرخـون قـد اجمعت عـلى ان الرسول كان قبل بعثته يذهب الى غار حـراء بعيدا عن صخب الحيـاة وهمومها بقصد التعبد والتامل فى الوجود ومعرفة نفسه وادراكها وادراك علة الوجود الى ان نزل عليه القرآن هناك حيث قال له جبريل « أقرأ » ٠

ولقد كان من غير المعقول ان يهبط الوحى على الرسول وهو منغمس فى أهوائه وميوله ويعبد ما كان يعبده الجهلى من العرب ٠ ان تعبده فى غار حراء كان مقدمةضرورية لابد منها لهبوط الوحى، مقدمة لابد ان يزيد من خلالها تطهير نفسه ومجاهدتها وغلبتها حتى تصفو صفاء كاملا وحتى

برق حسه ويدق لمعرفة الامور مباشرة وحتى يصفو قلبه وتجلو مرآته بحيث يصير بوسعه ادراك الوجود كله وما يقتضيه هذا الوجــود مباشرة • ان تعبده فى غار حراء كان أمرا ضروريا وضح له فيه النور من الظلام والخير من الشر والحق من الخلق والباطل من الزور والعلل الحقيقية من العلل الوهمية الزائفة •لقــد اجمع المؤرخون على انه عليه السلام « كان عابدا زاهدا اخلص ما تكون العبادة وافضل ما يكون الزهد فقد كان يجهد نفسه ابتغاء مرضاة الله لدرجة ذهب فيها القرآن الى نهى النبى عن اجهاده نفسه « طه ما أنزلنا عليك الكتاب لتشقى »(١) •

وفضلا عن هذا كله فان اخلاف الرسول كانت مثالا لايتطلع اليه الجميع من بعده « انك لعلى خلق عظيم » كيف ولا ولقد كان خلقه القرآن : حيث كان يعمل ما أمره الله عن طيب خاطر واقتناع كامل ويبتعد عن ما حرمه الله عليه بنفس راضية مرضية فقد قالت عائشة « كان خلقه القرآن يرضى برضاه ويسخط بسخطه » ناهيك عن الآيات العــديدة والروايات الكثيرة التى تظهر ان الرسول بالمؤمنين رؤوف رحيم وانه أخ كريم للاعداء قبــل الاصدقاء ، انه كان ينصر الحق ويصل الرحم ويطعم الجائع ••• الخ •

ليس هذا فحسب بل أن المتصوفة قــد اتخــذوا من مسألة الاسراء والمعــراج أكبر دليل على ما يمــكن ان يحــدث للنفس البشرية من رؤية ومشاهدة واطلاع على معرفة أمور لا يستطيع المرء فى حياته العــادية ، ومن خلال اعتماده على الحس والعقل ، ان يصــل اليها • ومن المؤكد ان الغالبية الكبرى من المتصوفة قــد اكدوا على أن الاسراء كان بالروح فقط وليس بالجسد ، اذ لا قيمة للجسد فى هذه المسألة ، لان الجسد من حيث هو كذلك لا يرى ولا يسمع ، اذ ان المسائل الخاصة بالمعرفة كلها فى الحقيقة من شأن النفس الناطقة • فاذا اضفنا الى ذلك بعض الروايات التى يستنبط منها ان الرسول صلى الله عليه وسلم كان يفنى عن نفسه ، أدركنا الى اى حــد افاد الصوفية من أقوال الرسول ومن سلوكه وانهم قــد اعتمدوا عليه

---

(١) طــه : ١ ــ ٢ •

اعتمادا أساسيا الى جانب اعتمادهم على النص القرانى بطبيعة الحال لبيان ان التصوف طريقهم اسلامى بحت وانهم انما كانوا يتبعون النص الدينى وسنة الرسول الكريم ٠

وبايجاز نستطيع ان نحصر المصدر النبوى فى نشأة التصوف الاسلامى فى اخلاق النبى ثم فى ادابه عليه السلام فى المأكل والملبس واخيرا فى أقواله ودعائه ٠

(أ) أما فيما يتعلق باخلاق النبى فيذكر انه كان احلم الناس واشجعهم واعدلهم واجودهم ٠ لا يبيت عنده درهم ولا دينار وان بقى طرفه لا يأوى منزله حتى يبرأ منه الى من يحتاجه وفى هذا اشارة الى الزهد فى الدنيا ٠ وما سئل قط فقال لا وفى هذا اشارة الى الرضا والقناعة ٠ كان يغضب لربه لا لنفسه ، نظره الى الأرض اكثر من نظره السماء ، خافض الطرف وكان متواصل الاحزان دائم الفكر لا يتكلم فى غير حاجة كثير البكاء والضراعة يمشى على المسكين والارملة لقضاء حوائجهما ٠ لا يهوله شىء من أمر الدنيا ولا يحقر مسكينا لفقره ولايهاب ملكا لملكه ٠ وسع الناس خلقا فهم فى الحق عنده سواء وما انتهر خادما ولا قال له فى شىء صنعه لم صنعته ولا فى شىء تركه لم تركته بل يقول قدر فكان ولا يجلس الا على ذكر الله ٠

(ب) اما اذا أردنا ان نتتبع آدابه فى المأكل والملبس فاننا نجد الاخبار من هذه الناحية تبرر كلية ما دأب عليه الصوفية فى مأكلهم وملبسهم ٠ فالاخبار كلها على ان الرسول لم يكن يكره شيئا وانه لم يرد مرة واحدة طعاما احضر أمامه ٠٠ وانه اذا غاب عنه الطعام لمدة صبر حتى شد الحجر على بطنه ٠٠ وذكر انه اتى أمامه بعسل ولبن فى اناء فرده وقال : ادامان فى اناء لا آكله ولا احرمه ولكنى اكره الفخر ٠ ثم انه لم يروى عن احد من الصحابة والتابعين ان الرسول كان يلبس زيا خاصا أو انه كان يسعى الى ارتداء أفخر الالبسة واغلاها ٠انه عليه السلام كان يلبس ما يجده

سـواء كان من القطن أو الصوف أو الكتان · ولقـد ذكر انه كان يقـوم « بترقيع » لبـاسه بنفسه · وهـذا يعنى ان ما كان فى حوزة الرسول من ملبس محدودا للغاية ·

(جـ) فاذا ما تخطينا الحديث عن معجزاته وهى كثيرة كما يحكى وانتقلنا الى الحـديث عن أقواله وجدنا انهـا ينبوع حى لا ينضب نهـل منه الصوفية بقدر ما استطاعوا ووجدوا فى نصوصها ما جعلهم يقولون بان الرسول أول كوكب درى فى سلسلة الكواكب الصوفية · فقد ذكر عنه قوله : اتخذوا عند الفقـراء أيادى فان لهم دولة يوم القيامة · وذكر قوله كن فى الدنيا كانك غريب أو عابر سبيل وعد نفسك من أهل القبور · وقال : كونوا فى الدنيا اضيافا واتخذوا المساجد بيـوتا وعودوا قلوبـكم الرقة واكثروا البكاء · وقال فى القدر : لا يغنى حذر من قدر ·

بقى ان نتحدث عن الصحابة والتابعين وأعمالهم وأقوالهم · ونظرا لضيق المقام فاننا لن نتحـــدث عن أعمالهم وأقوالهم وكيف كانوا يأكلون ويلبسون وكيف كانوا يسهرون على راحة المسلمين متبعين فى ذلك السنة والكتـــاب · يكفى هنـــا أن نذكر أنهـم كانوا يراعون فى سـلوكهم خلق الرسول الكريم ويأتون بقوله وفعله فضلا عن القرآن الكريم · ولهذا فان الفقر والصبر والشكر والزهد وحب الآخرة والرأفة بالناس وغير ذلك من فضائل كانت محل اهتمام الصحابة والتابعين · وكل منا لديه بلا شك علم باخلاق أبى بكر وعمر وعثمان وعلى وغيرهم وكيف كان كل منهم يتنازل عن ماله الخاص من أجل مصلحة الاخرين وكيف كان يقتطع من قوت يومه لاطعام الفقراء والمحرومين وكيف كان بعضهم لا يملك الا ثوبا واحدا ·

أما بعد : فان الظروف التى التى مر بها الاسلام فى بدايته قد ساعدت أيضا على نشأة التصوف الاسلامى · وقد نبه الى ذلك ابن الجوزى حين ذهب الى القول : ان النقطة الحساسة فى أذهـان المسلمين فى القـرون الاسلامية الأولى هى الولع بالزهـد وان الصوفية وجـــدوا تلك النقطة

الحساسة يضاف الى ذلك ان تزمت الفقهاء كان سببا اخر لاقبال الناس على التصوف ٠ ثم ان من اهم العوامل المؤثرة فى نشأة التصوف هو انه يتعلق بالقلوب والاحاسيس لا بالعقل والمنطق ومن البديهى ان العقل والمنطق هما سلاح الخواص من الناس وان أكثر الناس لا يقدرون على الاستفادة منهما أو الالهام بهما والجزء الحساس فى الانسان قلبه ولهـذا فان الكلام يصبح له مفعول السحر اذا كان ملائمـا للاحاسيس والمشـاعر مخاطبا القلب فى المقام الأول(١) ٠

والى مثل هـذا ذهب الدكتور أبو العـلا عفيفى حيث قال ٠٠ « ان المسلمين عندما اتسعت فتوحاتهم وكثرت غنائمهم ، اقبـل الكثيرون منهم على الدنيـا وجنحوا اليهـا ٠ وشجعهم على ذلك الثـراء المفـاجىء الذى اصابوه ٠ وكان نتيجة ذلك ان قامت فى نفوس اتقيائهم ثورة داخلية هى نزاع بين نفس لا تزال على ايمان غض قوى ، ودنيا مقبلة عليهم بشهواتها ومباهجها ٠ وكان الطريق الوحيد للتخلص من هذا المأزق هو الفرار من الحياة وما فيها من لذات ، ورياضة النفس على الطاعات والمجاهدات ٠ وربما كانت دعوة أبى ذر الغفارى صدى لهذه الثورة تمثلت فى النقمة على أصحاب الثراء من بنى أمية وغيرهم »(٢) ٠

واذا كان لنـا ان نعقب على مـا ذكرناه بشأن مصـادر التصوف الاسلامى هنا لقلنا : ان محاولة رد التصوف الاسلامى الى مصدر واحد أو مصدرين سواء كان هذا المصدر أو ذاك داخليا أو خارجيا محاولة غير مجـدية وليست من التفسيرات العلميـة فى شىء ٠ ان على الباحثين ان يضعوا فى أعتبارهم وهم بصدد البحث عن أصـل التصوف ومصـدره اعتبارات عديدة منها القرآن والسنة وسيرة الصحابة ومنها ما هو خاص بالعقلية العربية الاسلامية ذاتها ومنها ما هو خاص بظـروف العصر أو

(١) قاسم غنى : ص ٤٢٣ ٠
(٢) د٠ أبو العلا عفيفى : التصوف الثورة الروحية ص ٧١

العصور التى مر بها التصوف ومنها ما هو خاص بالديانتين الكبرتين ومنها ما هو خاص بالتيارات الفلسفية وعلى رأسها الافلاطونيـة المحدثة ٠ كذلك لا ينبغى ان نذكر التيارات شبه الدينية كالمانوية والزرادشتية والبوذية وغيرها ٠ ففى رأينا كما اشرنا من قبل ان كل عامل من هذه العوامل ساهم بطريقة او باخرى وتغلغل فى التصوف الاسلامى مرتديا ثوبا اسـلاميا ٠ « ان علينا أن ندرس العوامل المختلفـة التى ساعدت مجتمعه على تشكيل « التصوف » وان نضع كلا من هذه العوامل فى موضعه اللائق به وندرس الصلة بينها ثم نميز بقدر المستطاع ما كان لكل منها من اثر ٠ فان هـذه العوامل تكون فى جملتها الظروف التى نشأ فيها التصوف وترعرع سواء فى ذلك تلك العوامل الخارجية التى ذكرناها وتلك الخاصة بالبيئة الاسلامية والتى يمكن ان تنقسم الى عوامل سياسية وعوامل اجتماعية وعوامل عقلية كالاضطرابات والفتن الداخلية الدامية فى عصر بنى أمية وموجات الشك والتعصب العقلى التى طغت على المسلمين وكالتطاحن المر بين أصحاب المقالات والفرق أو الجمود على مذهب أهل السنة من جانب العلماء »(١) ٠

ونحن بهذا انما نوافق المستشرق نيكلسون رأيه الذى رفض فيه ان يرد التصوف الاسلامى الى هذا المصدر أو ذاك لمجرد وجود شبه بينه وبين هذه المصادر ففيما يتعلق بصلته بالافلاطونية المحدثة قال العلامة نيكلسون ليس فى التشابه القريب بين المذهب الافلاطونى الحديث وبين التصوف ــ وهو تشابه أقـوى مما بين التصوف ومذهب الفيدانتا ــ ما يبرر وحـده دعوانا بان التصوف وليد الفلسفة الافلاطونية » ٠ وكان قد قرر قبل ذلك مباشرة « ان القول بان التصـوف مستمد من الفيدانتا لا يمكن الاخـذ به الا على أساس تاريخى : اعنى يجب أولا ان نبحث الاثر الذى تركه الفـكر الهندى فى الفكر الاسـلامى فى الوقت الذى ظهر فيـه التصوف وان نبحث ثانيا الى اى حـد تتفق الحقائق المقررة المتصلة بتطور التصوف مع الفرض القائل برده الى أصل هندى ٠ وكذلك الحال فى النظرية الاخرى القـائلة

(١) نيكلسون : فى التصوف الاسلامى وتاريخه ص ٧٢ ٠

بان التصوف كان رد فعل للعقل الآرى أو ان التصوف كان فى جوهره وليد العقل الفارسى فاننا يجب ان نثبت أولا ان الصوفية الذين وصفوا مبادىء المذهب الصوفى كانوا من أصل فارسى ... ثم يضيف ان الامر لم يكن كذلك . نعم كان معروف الكرخى من أصل فارسى ولكن الكلام فى الاحوال والمقامات وما الى ذلك من المسائل التى هى فى صميم التصوف لم تظهر الا عند رجال أتوا بعده أمثال ابى سليمان الدارانى وذى النوى المصرى اللذين عاشا فى الشام ومصر ولم يجر فى عروقهما نقطة واحدة من الدم الفارسى على الارجح .

ويبدو ان نيكلسون قد حار بين رد التصوف الى أصل اسلامى وبين رده الى عناصر غير اسلامية . فهو فى موضع اخر انتهى الى ان التصوف قد تاثر بلا شك بالافلاطونية المحدثة وبالمسيحية تاثرا لا شك فيه الا ان الوثائق لا تسعفه فى هذا التأكيد وهاكم نصه : « ان أثر المسيحية والفلسفة الافلاطونية الحديثة والفلسفة البوذية عامل لا سبيل لنا الى انكاره فى تكوين التصوف الاسلامى . وقد كانت هذه المذاهب والفلسفات متغلغلة فى الاوساط التى عاش فيها الصوفية فلم يكن بد من ان تترك طابعها فى مذاهبهم .ولدينا ادلة كافية توضح أثرها فى التصوف ومكانتها منه ولو ان المادة التى بين أيدينا لا تمكننا من تتبع أثرها بالتفصيل . وبالجملة يمكن القول بان التصوف فى القرن الثالث شأنه فى ذلك شأن التصوف فى عصر من عصوره ظهر نتيجة لعوامل مختلفة أحدثت أثرها مجتمعة »(١) هذا هو رأى أحد المستشرقين فى مصادر التصوف الاسلامى وهو رأى رفض صراحة أن يكون التصوف الاسلامى وليد عوامل أجنبية فحسب واذا كان الامر كذلك فان البحث عن ظروف المجتمع الاسلامى وعن طبيعة العقلية العربية وتتبع النص القرآنى والسنة النبوية وكبار الصحابة والتابعين نقول ان فى هذه العوامل وحدها يمكن ان نجد حلا حاسما وتفسيرا مقنعا لنشأة التصوف الاسلامى .

---

(١) نيكلسون : فى التصوف الاسلامى وتاريخه ص ٧٢ .

هذا هو ما انتهى اليه المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفى حيث قال « اخفقت هذه النظريات (المقصود النظريات التى تحاول ان ترد التصوف الاسلامى الى مصدر واحد دون غيره) كلها فى تفسير نشأة التصوف وتطوره فى الاسلام لان كل واحدة منها تحاول ان ترد هذه الحركة الكبيرة المعقدة الى أصل واحد وتنظر اليها من جانب خاص دون الجوانب الاخرى مع انها حركة سايرت فى نشأتها وتطورها نشأة التاريخ الاسلامى وتطوره فى بيئاته المختلفة وشعوبه المتعددة وثقافاته الكثيرة . فى كل واحدة من هذه النظريات شىء من الحق ولكن لا واحدة منها تعبر عن الحقيقة كاملة . ولقد مر التصوف بادوار مختلفة لكل دور خصائصه ومميزاته . انتشر فى بيئات وشعوب متباينة تباينا ثقافيا وعقليا واجتماعيا بقدر ما كانت متباينة تباينا جغرافيا . ولم يكن بين الشعوب الاسلامية ـ عندما ظهر التصوف ـ من الروابط التى تربطها سوى وحدة الدين واللغة فكان من الطبيعى ان تنمو البذور الأولى للظاهرة الجديدة وتترعرع وتؤتى ثمارها متكيفة بظروف البيئات التى نبتت فيها(١) .

---

(١) د. أبو العلا عفيفى : التصوف الثورة الروحية ص ٦٣ .

الفصل الثالث

المقامات والأحـوال

تمهيـــــــد :

انتهينا حتى الان من الحديث عن أصل التصوف ونشأته . وأشرنا الى النظريات المتباينة التى أدلت برأيها فى مصـــادر التصوف الاسلامى وكان رأينا هو أن التصوف وليد عوامل متعددة لا ينبغى ان نغفل واحـدا منها وان كان أعلاها كعبا وأصالة هو بطبيعة الحال المصدر الاسلامى . ولقد انتهينا أيضا الى ان التصوف قد حورب من فئات متعددة من المتكلمين والفقهاء والفلاسفة وعامة الشعب الذين رموا الصوفية بالزندقة والكفر . ومع ان هذه الفئات قـد حاربت الصوفية والتصوف الا انهـا بالتأكيد لم تستطع ان تتخلص من الصوفية ولم تستطع ان تقضى على التصوف كتيار له شأنه وما زال . وهنا نود ان نشير بشىء من التفصيل الى ما ذكرناه عـرضا اثنـاء الحـديث عن المصدر الاسلامى للتصوف واقصد المقامات والاحــــوال .

فلقد اتفقنا على ان التصوف هو « طريق » أو « منهج » أو « اتجاه » يسير فيـــه المرء الذى يسمى نفسه « سالكا » . وهـــذا السالك ينتقـل من مقام الى مقام ومن حال الى حال خلال عبور هذا الطريق الصوفى الذى هو أشبه برحلة طويلة أو حج يمر « الحاج » من درجة الى درجة ، وهـو اى كل درجة ينتقل اليها يحدث له حال مخالفة لمـا سبقها ولمـا سيتلوها . فى هـــذه الرحـلة يسعى الســـالك لا الى البحث عن ربه بل الى رؤيته ومشاهدته والفناء فيه . ذلك أنه قد أدرك فى مرحلة سابقة ان للمخلوقات

خالقا وان للعالم صانعا عظيما حكيما وهو الان يطمح من رحلته هــــذه ان يصل الى « رب العالمين » ٠

كذلك فاننا قد اشرنا الى ان « المقــام هو رتبة او درجة يكون فيهــا العبد بين يدى الله عز وجــل بشأن ما يقــوم فى داخله هــو من رياضة ومجاهدة وعبادة وانقطاع الى الله وقــد ذكر فى القران « ذلك لمن خاف مقامى وخاف وعيد ــ ابراهيم ١٤ » وكذلك قال الله « ٠٠ وما منا الا له مقام معلوم (الصافات ١٦٤) » أما الحال فهو ما يحل فى القلب من صفاء الاذكار بدون مجاهدة أو تفكير ٠ ولذلك قيل : ان الحال هى الذكر الخفى ٠ والحال ، كما يقــول الطوسى ، « ليس من طريق المجاهــدات والعبادات والرياضات بل هى تهجم على القلب كما انها تزول عنه فجأة ٠ أو هى ، كما ذهب القشيرى ، « معنى يرد على القلب من غير تعمد ولا اجتلاب ولا اكتساب كالطرب والحزب والقبض والشوق والانزعاج والهيبة ٠٠٠ ولهذا فان الاحوال مواهب والمقامات مكاسب ٠ والاحوال تأتى من غير الوجود والمقامات تحصل ببذل المجهود ٠ وصاحب المقام ممكن فى مقامه وصاحب الحال مترق عن حاله ٠ ان المقام ينال بالجهد والكسب والجلد والصبر فهو لهذا درجة ينالها السالك بمجهوده هو ٠ اما الاحوال فهى أمر يحدث بحدوث المقامات ولا دخل للسالك فيه ومن أجل هذا فانها لا تثبت لصاحبها بعكس المقامات » ٠٠ ليس الحال من طريق المجاهــدات والعبادات والرياضات كالمقامات ، بل هى نازلة تنزل بالقلوب فلا تدوم ٠

والصوفى فى رحلته هذه التى يسعى فيها الى البقاء والفنــاء انما يبين الطريق الذى ينبغى ان يسلكه كل مريد ٠ لكنه لا يزعم ان هذا الطريق واحد أو ان الذين سيمرون به سيشاهــدون ما شــاهده غيرهم ٠ ذلك ان الطريق وان كان فى ظاهره واحدا الا ان العابرين له ليسوا كذلك ٠٠ فكل يرى بعينيه هو لا بعين الاخرين ويشاهد بقلبه هو لا بقلب الاخرين ٠٠ ومن هنا فاننا اذا كنا نسعى الآن الى رسم «المقامات والاحوال » التى يمر بهــا السالك خلال « الطريق » فاننا نؤكــد فى نفس الوقت ان هــذه المقــامات

والاحوال ذاتية يشعر بها كل فرد على حده وهى بلا شك تختلف من حيث الكيف باختلاف الاشخاص ولهذا فلا يجب ان نسوى بين « السالكين » من خلال مقاماتهم وأحوالهم فلكل مقام معلوم وحال خاص ٠

واذا نحن تابعنا كتاب « اللمع » للسراج لوجدنا ان المؤلف قد ذكر ان المقامات التى يمر بها الصوفى سبعة هى : التوبة والورع والزهد والفقر والصبر والتوكل ثم الرضا ٠ اما الاحوال فيذكرها على الوجه التـــالى : المراقبة والقرب والمحبة والخوف والرجاء والشوق والانس والطمأنينة ثم المشاهدة واليقين ٠ والصوفية فى حديثهم عن المقامات والاحــوال انمــا يستندون فى هــذا التصنيف الى الآيات القرآنية كما أشرنا وكما سنذكر بالتفصــيل ٠

والصوفية يذهبون الى ان الطريق لا يكمل ولا يؤدى الغــرض منــه ولا يحصــل الصوفى على ضــالته الا بعبور هــذا الطريق والوصول الى نهايته ٠ فلا يصح ان يقف عند مقام أو مقامين ٠٠٠ بل لابد للصوفى ان يتخطى المقامات ٠ الواحد بعد الاخر وفى تخطيه لهذه المقامات تحصل له الاحوال التى يتلو بعضها البعض الاخر ٠ وعندما يتخطى « السالك » هذه المقامات يكون قــد وصل الى غرضــه الاقصى حيث يرى الحق ويشاهده ويعاينه ٠ فهناك لا أنا ولا أنت بل الواحد فى الكل والــكل فى الواحــد ٠ هناك تكون المعرفة الحقة حيث يدرك العارف نفسه بنفسه ، هناك لا عالم ولا معلوم ، لان المعلوم هــو العالم والعالم هو المعلوم والعاقل هــو المعقول والمعقول هو بعينه العاقل ٠ والآن لنتحــدث عن هذه المقامات والاحوال بشىء من الايجاز الواضح ٠

أولا : المقامات

١ ـ التـــــوبة :

اجمع الصوفية على ان التوبة اول مقام من المقامات التى ينبغى على السالك المنقطع الى الله ان يطلبه ثم يتخطاه الى ما بعده ٠ فالتوبة بمثابة الاصل والاساس لكل المقامات التى تليها ٠ والتوبة عند الصوفى لها اكثر من تعريف وان كانت كلها تعنى فى النهاية امرا واحـدا ٠ فقد قال السوسى انها « الرجوع من كل شىء ذمه العلم الى ما مدحه العلم »(١) ٠ اى هى العمل وفقا للاوامر والنواهى الالهية بحيث يراعى الصوفى الله فى افعاله وفى اقواله عن حب ورضى وطيب خاطر ٠ اما القشيرى فقد قال « التـوبة انتباه القلب من رقدة الغفلة ورؤية العبـد ما هو عليـه من سـوء حاله ٠٠ واذا كان الجنيد قـد قال « انها نسيان المرء ذنبه » فقد قال سهل بشانها « انها عدم نسيان المرء ذنبه » ٠ اما رويم بن احمد فقد قال « التـوبة من التوبة » اى يتوب المرء من رؤية كونه تائبا لانه لن يدرك انه تائب الا اذا كان قلبه مشغولا بنفسه لا بالله٠ومن ثم فان التوبة تكون موضع اهتمامه٠ لكن نظرا لان التوبة من أجل الله فينبغى ان ينسى التوبة أو بتعبير ادق ان يتوب من التوبة ٠ ففى ذلك شـغل بالله الواحد ولعل هذا هـو ما قصده الهجويرى حين قال « التائب حبيب الله وحبيب الله فى الشـهود ٠ ومن العيب أن نتذكر الآثام فى الشهود لان تذكر الاثم حجـاب بين الله وبين

---

(١) الطوسى (السراج) : اللمع ص ٦٨ نشرة د٠ عبد الحليم محمود وطه عبد الباقى سرور ـ القـــاهرة سنة ١٩٦٠م ٠ وراجع : الكلاباذى فى كتابه : التعرف لمذهب أهل التصوف ص ١١١ وما بعدها ٠

من يشهده » · وقال ذو النون المصرى « توبة العوام من الذنب اما تـوبة الخواص فهى من الغفلة » · وقيل أيضا التوبة « ان تتوب من كل شىء سوى الله تعالى · وقال أبو الحسن النورى « التوبة ان تتوب عن كل شىء سوى الله عز وجل » ·

ومن هذه التعريفات وغيرها نجد ان مفهوم التوبة يتحدد بدرجـة السالك أى بمقامه : فتوبة الرجل العادى غير توبة المريد الذى تختلف توبته عن توبة الصوفى · فتوبة الصوفى عن الزلل والغفلات تعـــد هدفا بالنسبة للرجل العـــادى الذى يسعى الى التوبة عن الذنوب والسيئات ··· أى ان التوبة درجات وكل درجة تعد بالنسبة للتائب هدفا اذا وصل اليه سعى الى توبة أخرى وهكذا · ولقـــد صدق السراج فى قوله « ··· فشتان بين تائب وتائب : تائب يتوب من الذنوب والسيئات وتائب يتوب من الزلل والغفلات وتائب يتوب من رؤية الحسنات والطاعات » ·

ولقد ذهب أبو على الدقاق الى أن التوبة ثلاثة اقسام :

أولها التوبة بمفهومها العـــام وهى النـــدم على فعل الذنوب والخوف من العقاب ، فيتوب المرء كى يرفع الله عنه هذا العقاب ·

ثم هناك التوبة بمعنى « الانابة » والمقصود بها طمع المرء فى ثواب الله ومنحه السامية التى يمنحها لعباده المتقين التوابين ·

وأخيرا فان هناك التوبة بمعنى « الأوبة » وهى تلك الحالة التى يبغى المرء فيها رضى الله وحبه لا خوفا من ناره ولا طمعا فى جنته · انها توبة يراعى فيها المخلوق ما ينبغى ان يقوم به نحو خالقه وبارئه · ولهذا فان الانابة غالبا ما تكون صفة من صفات الولاة · اما الاوبة فهى غالبا ماتكون خاصة بالانبياء والمرسلين · يتضح ذلك من قوله سبحانه « وجـاء بقلب منيب » وقوله سبحانه « نعم العبد انه أواب » ·

ولقد ذكر القشيرى ثلاثة شروط رئيسية للتوبة(١) ٠

١ ـ أولها أن يندم التائب على المعاصى والآثام اللى اقترفها أو قام بها ٠

٢ ـ ان يبتعد فى الحال والوقت عن كل المعاصى والاثام وان يبتعد عن المحرمات التى حرمها الله ورسوله ٠

٣ ـ ان يصمم بارادة حرة راسخة وقلب من حديد على ان لا يعود الى هذه المعاصى والآثام وان يباعد بينه وبينها بقدر طاقته ٠

من هذه الشروط الثلاثة للتوبة يتضح لنا انها عملية سيكولوجية أو ان شئتم هى صراع داخل النفس البشرية يحاكم فيها المرء نفسه حيث يندم على كل سيئة ومزلة ارتكبها ويتمنى لو انها كانت حسنات٠ هنا نجد لدى الصوفية تحليلا نفسيا من الطراز الاول : فهم يذهبون الى أن التوبة لا تعتمد على الجسم بل تعتمد على النفس تعتمد على القلب والجارحة ٠ ينبغى للقلب ان ينتبه ويصحو من دجماطيقيته التى هوت به الى الرذيلة والمعصية ٠ فيقارن المرء حينئذ بين حالته التى يكون عليها من ارتكاب الآثام والمعاصى وبين حالته لو انه صار انسانا فاضلا مهذبا يجله الصغير والكبير ٠ استغفر الله يجله ويفضله المولى جل شأنه ٠ ولن يتم للمرء ذلك الا اذا أصغى لصوت الضمير الداخلى لصوت الحق ٠ فقد ورد فى الاخبار عن الرسول الكريم قوله عليه السلام «واعظ الله فى قلب كل امرىء مسلم» ، ومعنى هذا ان الباعث على التوبة هنا باعث داخلى لا خارجى ٠ وهذا ما أجمع عليه التائبون ٠ فمعظمهم يجمعون على أن توبتهم كانت بناء على هاجس داخلى كأن يرى بعضهم شيخا فى منامه يحثه على التوبة أو سمع وهو نائم صوتا يناديه ان « تب كى يتوب الله عليك » ٠٠ وهكذا ٠ أى ان التوبة تعد هبة أو منحة او نفحة الهية يعطيها الله لعباده المتقين الورعين

(١) الرسالة القشيرية ص ٤٥ ـ ٤٧ نشرة محمد على صبيح (بدون تاريخ) ٠

بحيث لو لم يرد اللـه التوبة لعبد لما كان بوسع هـذا العبد ان يتوب . (وكلنا نعلم أجابة رابعة العدوية عن سؤال لرجل عاص قائلا لها : لقـد اكثرت من الذنوب والمعاصى فلو تبت هل يتوب الله على ؟ فكانت اجابتها لا « بل لو تاب عليك لتبت ») ..

وعنـد الصوفية نجـد أنه اذا صلح القلب صلحت سـائر الاعضاء الاخرى . ولهذا فان الصوفى مطالب لايقاظ قلبه من غفلته ان يداوم على تقديم ولاء الفروض والطاعة لله وذلك بابتعاده عن أهل السوء ومتابعته للصالحين من أهل الدين وسماع اقوالهم وتتبع سيرتهم . قال القشيرى « ان القلب اذا فكر فى سوء ما يصنعه وأبصر ما هو عليـه من قبيح الافعال سنح فى قلبه ارادة التوبة والاقلاع عن قبيح المعاملة فيمده الحق سبحانه بتصحيح العزيمة والاخذ فى جميل الرجعى والتـأهب لاسباب التـوبة . فاول ذلك هجران أخوان السوء ... ولا يتم ذلك الا بالمواظبة على المشاهدة التى تزيد رغبته فى التـوبة وتوفر دواعيه على اتمام ما عـزم مما يقوى خـوفه ورجاءه . فعنـد ذلك تنحـل من قلبه عقـدة الاصرار على ما هو عليه من قبيح الافعـال » .

والصوفية وقد ذكروا ان التوبة اول مقام من المقـامات التى ينبغى للسالك ان يحققها انما يذكرون انهم بذلك يطبعون الاوامر والنواهى التى أمرهم الله ورسوله بها . فقـد قال سبحانه « ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » وهذا يعنى ان على المؤمنين جميعا ان يتوبوا الى الله من معاصيهم وزلاتهم . فهذا واجب عليهم من جهة . وما داموا من جهة أخرى لم يشركوا بالله فانه سبحانه سوف يقبل توبتهم اذا كانت توبة خالصـة .

ولقـد اعتمد الصوفية فى حـديثهم هنـا عـلى النصوص الدينيـة والنبوية . فلقد أمر الله الناس جميعا بالتـوبة كى يصلح شأنهم فقـال « وتوبوا الى الله جميعا أيهـا المؤمنون لعلكم تفلحون » وقال سبحانه « ان

الله يحب التوابين » ··· « يأيها الذين امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا » من لم يتب فأولئك هم الظالمون · اما عن الاحاديث النبوية فكثيرة نجتزىء هنا منها قوله عليه السلام « التائب من الذنب كمن لا ذنب له » ··· « اذا احب الله عبدا لم يضره ذنب » ··· « ما من شيء احب الى الله من شاب تائب » · كذلك امر الرسول الكريم المؤمنين بالتوبة حيث قال « يأيها الناس توبوا الى الله فانى أتوب فى اليوم مائة مرة » وقال « لا تنقطع الهجرة حتى تنقطع التوبة ولاتنقطع التوبة حتى تطلع الشمس من قبل الغروب ·

وصفوة القول : ان للتوبة مقدمات وعلامات ثم ثمرات : اما مقدماتها فهى انتباه القلب من غفلته وندمه على ما ارتكب من اثام ومعاصى وغفلة عن الحق · واما علاماتها فهو هجران السوء واهـــل المعاصى واصحابها والبعد عن الشرور والاثام ، واما ثمرتها الرجوع الى الله ومحبته وما يتبع ذلك من دخول العبد فى رحمة الله ورضاه والخروج من المعاصى والذنوب وابتعادها عن المرء ·

٢ ـ الـــــــــورع :

المقــام الثــانى الذى نتحدث عنه الآن هو « الورع » والمقصود بهذا المقــام عند الصوفية ان يتقى الانسان الله فى كل افعاله · أى على المرء ان يراعى الله فى سلوكه وان يدرك تمام الادراك ان الله عالم ومطلع على كل فعل يقوم به · وقد توسع الصوفية فى هذا المقام ، مقــام الورع حتى انهم حرموا على أنفسهم كل فعل أو كل قول أو كل ملبس فيه شبهة فــكان الرجل يترك دابته اذا شك أنها أكلت من غير ملكه · وكان بعضهم يرفض ان يستعين باحد فى قضـــاء شئونه الخاصة · ولقــد قال القشيرى : ان الورع هو « ترك الشبهات » أى أن كل أمر من الأمور التى تحوم حـــوله الشبهات ينبغى على المرء ان يبتعد عنه · ولهذا قال الرسول « من حسن اسلام المرء تركه ما لا يعنيه » · ولقــد سوى الرسول بين الورع وبين اتقى الناس فقال عليه السلام لابى هريرة « كن ورعا تكن أعبد الناس » ·

وقد ذهب بعض الصوفية الى ان الورع يعنى ترك شــئون الدنيــا

والاهتمام بشئون الاخرة حيث يشغل المرء حيئذ قلبه بالله فحسب طارحا كل ما عـداه جانبا • وهذا ما قصده الشبلى بقوله : « الورع ان تتـورع عن كل ما سوى الله تعـالى » • وقال آخـر « أن الورع هو الخروج من كل شبهة ومحاسبة النفس فى كل طرفة » •

ونستطيع بناء على ما لدينـا من تعريفات متباينة للورع ان نقول : ان هناك ثلاثة أقسام (أو فئات) للورع(١) •

١ ـ فهناك من تورع عن الاشياء المشتبه فيها عليه • بحيث يمتنع عن اتيانها أو التقرب منها لمجرد انه على شك فى أن كانت هــذه الافعال أو الاشياء من حقه أم لا • (وهذا هو ورع العامة وهنا نذكر ان أحمـد بن حنبل قد ترك سطلا له كان امانة لدى بقال • فأراد ان يختبر ورعه حيث قال له هذا الاخير : اختر سطلك من بين سطلين أمامه ، وكان البقال قـد أدعى ان سطل ابن حنبل اختلط بآخر ، فلما رفض ابن حنبل أخذ احد السطلين أخبره البقال حقيقة الأمر • لكن ابن حنبل ترك سطله ورعا •

وكذلك يروى فى هذا الصدد ان المبارك رفض أن يمتطى دابته أو حتى يأخذها لانها قد رعت فى أرض غير أرضه • فهذا النوع من الورع يسمى تورع عن الشبهات التى اشتبهت على المـرء وهى ما بين الحـرام البين والحلال البين • وما لا يقع عليه اسم حلال مطلق ولا اسم حرام مطلق ، فيكون بين ذلك فيتورع عنهما • ولقـد قال ابن سيرين فى هـذا الصدد ـ كما يخبرنا بذلك السراج ـ انه ليس شىء أهون عليه من الورع اذا رابه شــىء تركه •

٢ ـ النـوع الثـانى من الـورع هــو ورع الخاصة والمتقين والمتحققين • وهو بلا شك أوسع دائرة من الورع السابق • فنجد هنا ان الورع أمر يجيش بصدر المتحقق أو هو أشبه بنور داخلى يكشف له ماينبغى

---

(١) راجع فى هذا الطوسى : اللمع ص ٧٠ ـ ٧١ •

عليه ان يتجنبه فى الحال . ويستشهد المتحققون فى هـذا الصدد بقـول الرسول الـكريم « الاثم ما حـاك فى الصدر » . وتروى فى هـذا الصدد حكايات كثيرة تبين هذا النوع من الورع . من هذه الحكايات ما حكى من ان الحارث المحاسبى رحمه الله كان على طرف اصبعه الوسطى عرق اذا مد يده الى طعام فيه شبهة ضرب عليه ذلك العرق . وروى كذلك فى هـذا الصدد كما يقول القشيرى والسراج ان بشرا الحافىقـد دعى الى حفـل فوضع بين يديه طعاما فجهد ان يمد يده اليه فلم تمد ، ثم جهد فلم تمتد ثلاث مرات ، فقال رجل ممن كان يعرفه « ان يده لا تمتد الى طعام حـرام او فيه شبهة ما كان اغنى صاحب هذه الدعوة ان يدعو هـذا الرجل الى بيته » . كذلك يذكر أن ابراهيم بن أدهم قد رفض أن يشرب من ماء زمزم لانه لم يكن يملك دلوا يشرب منه . ان مثل هذا النوع من الورع يعتمد بلا شك على القلب والقلب فحسب . وكأن فى هذا الورع نورا فطريا يهدى صاحبه الى الحلال مميزا اياه من الحرام ، ومباعدا فى نفس الوقت بين صاحبه وبين كل ما فيه شبهة .هذا الورع لا يمكن أن يوجد هكذا كضربة من غير رام . بل لابد وان يسـبقه مشوار طويل ان صح التعبير ، على طريق التصوف يجاهد فيه الانسان نفسه واهواءه وميوله متقربا الى الصالحين المقربين مؤديا حقوق الله وواجباته كاملة ... الخ .

٣ ـ اما الفئة الثالثة من الورعين فهم أولئك الذين يوسعون دائرة الورع ، بحيث تصير مقتصرة على العارفين الواجدين أولئك الذين يذهبون الى أن أهل الحق ينبغى ان يبتعدوا كلية عن كل مشاغل الدنيا وهمومهـا وان ينتبهوا فقط وينشغلوا بالله وحده وبكل ما يؤدى اليـه . وترى هـذه الفئة ان كل شىء يشغل المرء عن ربه محرم عليه . فلا ينبغى ان يكون فى فكرنا غير الله « ان كل ما شغلك عن الله فهو مشئوم عليك » أو هو ، كما قال أبو بكر الشبلى ، « الورع ان تتورع الا يتشتت قلبك عن الله عز وجل طـرفة عين » .

وبشأن استناد الصوفية الى النص القـرانى والحـديث النبوى فى

هذا الصدد فانهم يذكرون قول الله « يأيهـا الذين امنوا كلوا من طيبـات ما رزقناكم » ··· ويذكرون من أقوال الرسول الكريم « ان الله طيب لا يقبل الا طيبا ، الحلال بين والحرام بين وبينهما مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس · فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه ومن وقع فى الشبهات وقع فى الحرام » ·· وكذلك يذكرون قوله عليه السـلام « أنى لأنقلب الى أهلى فاجد النمرة على فراشى او فى بيتى فارفعها لآكلهـا ثم أخشى ان تكون صدقة فالقيهـا » · واخيرا فانهم يذكرون قوله « دع ما يريبك الى ما لا يريبك » ·

٣ ـ الزهـــــد :

لسنا فى حاجة الى تأكيد القول من جديد بأن الزهد كما ذكرنا هـو الاب الشرعى للتصوف ومن غير الممكن ان يوجد التصوف الا اذا سبقته حركة الزهد · فالزهـد هو المعرفة الضرورية التى لابد منها لقيام التصوف ونهضته · وعندنا انه لا يختلف أثنان عاقلان على ان الزهد شرط رئيسى وهام للتصوف وان الصوفية جميعا يجمعون على هذا · فلقد قال السراج فى بيان أهمية الزهد انه أساس الأحوال الرضية والمراتب السنية وهو أول قدم القاصدين الى الله عز وجل · فمن لم يحكم أساسه فى الزهد لم يصح له شىء مما بعده لان حب الدنيا رأس كل خطيئة والزهد فى الدنيا رأس كل خير وطاعة(١) ·

وعلى هـذا فاننا نستطيع ان نقول أن الزهد فى حد ذاته ليس موضع خلاف أو اختـلاف بين الصوفية لـكن الاختـلاف فيما بينهم كان بشـأن « الموضوعات » التى ينبغى ان يزهد فيها · فهم أولا يسلمون بان الزهـد فى المحرمات التى حرمها الله واجب على كل مسلم · ومن ثم فان الصوفى ينبغى عليه من جهـة اولى أن يزهد فى هذه المحرمات وان يطلقها كلية ·

على انهم قـد اختلفوا بشأن « الحلال » الذى اباحه الله لعبـاده :

---

(١) اللمع ص٧٢ ·

هل ينبغى ان يزهد فيه أم لا ؟ بعضهم قال ان الزهد فى الحلال الذى أوضحه الله فضيلة من الفضائل التى ينبغى للصوفى ان يتصف بها خاصة وان الله قد أوضح ان الدنيا دار غرور وامتحان وانها دار فناء وزوال ومن ثم فان متاع الدنيا قليل بعكس متاع الاخرة ٠ وثمة ايات كثيرة تدل على ان أولئك الذين يريدون عرض الدنيا انما يطلبون شيئا زائلا اما الذين يطلبون الاخرة فانها خير وابقى ٠ ومن هنا ذهبت جماعة من الصوفية الى انه وان كان الزهد فى الحرام واجبا فان الزهد فى الحلال أيضا واجب الا فى النذر القليل ٠ أى على المرء ان يزهد فى الدنيا وما فيها ومن فيها اللهم الا تلك الحاجات الضرورية التى تعينه على مواجهة الحياة سواء كانت خاصة بالمأكل أو الملبس ٠ وفى هذا الصدد نجد أحمد بن حنبل يذكر ان الزهد على ثلاثة أوجه :

١ ـ ترك الحرام وهو خاص بالعوام من الناس ٠

٢ ـ ترك الفضول من الحلال وهو زهد الخواص ٠

٣ ـ أما النوع الثالث فهو ترك ما يشغل العبد عن الله تعالى وهو زهـد العارفين ٠

على ان هذه الاوجه الثلاثة ليست هى القول الفصل فى الزهد ٠ فمن الصعوبة البالغة ان نضع قسمة فاصلة لأنواع الزهد ذلك ان التصوف كما سبقت الاشارة شعور خاص أو حالة خاصة يحياها الفرد وحده ولا يستطيع أحد ان يشاركه أحاسيسه ٠ ومن هنا نجد ان كل صوفى نطق بلسان حاله هو ٠ ولهذا فان ثمة تعريفات كثيرة للزهد تختلف باختلاف أصحابها لانها تعبر عن حالات فردية ولهذا قيل أن الزهد هو ان تترك الدنيا ثم لاتبالى بمن أخذها ٠

بينما قال ابن الجلاء : الزهد هو النظر الى الدنيا بعين الزوال لتصغر فى عينك ، فيسهل عليك الاعراض عنها ٠

أما الجنيد فقال : الزهد خلو القلب عما خلت منه اليد ·

وقال أيضا : الزهـد تخـلى الايدى من الامـلاك وتخـلى القـلوب من الطمــع ·

أما رويم بن أحمد فقال « ترك حظوظ النفس من جميع ما فى الدنيا · فهذا زهد المتحققين لان فى الزهد فى الدنيا حظ للنفس لما فى الزهد من الراحة والثناء والمحمدة واتخاذ الجاه عند الناس · فمن زهد بقلبه فى هذه الحظوظ فهو متحقق فى زهده ·

اما الشبلى فقال : « الزهـد غفـلة لان الدنيـا لا شىء والزهـد فى لا شىء غفـــلة » ·

أما عبد الله بن المبـارك فقال : « الزهـد هو الثقـة بالله مـع حب الفقـــــر » ·

اما يحيى بن معاذ فقال . « الزهد يورث السخاء بالملك والحب يورث السخاء بالروح ، واضاف قائلا : لا يبلغ أحد حقيقة الزهد حتى يكون فيه ثلاث خصال : عمل بلا علاقة وقول بلا طمع وعز بلا رئاسة ·

أما السرى السقطى فقال : « ان الله تعالى سلب الدنيا عن أوليائه وحماها عن أصفيائه ، وأخرجها من قلوب أهل وداده لانه لم يرضها لهم وقال ان الزاهد هو « من يخلو قلبه مما خلت منه يداه » ·

أما البسطامى فقال : « كنت ثلاثة أيام فى الزهد · فلما كان اليـوم الرابع خرجت منه · اليوم الأول زهدت فى الدنيا وما فيها · واليوم الثانى زهدت فى الاخرة وما فيها · واليوم الثالث زهدت فيما سوى الله تعالى ·

وهذا الذى يقوله البسطامى يوضح ان الزاهد يمكن أن يمر بثلاثة مراحل حتى يصل الى منتهاه :

فهنـاك فى المرحلة الأولى نجـد زهد المبتدئين وهـو الذى اشـار

اليه الجنيد بقوله : ان تخلى الايدى من الاملاك وتخلى القلوب من الطمع ٠ ففى هـــذه المرحلة يكون البـدن والفؤاد خاليان كلية من أى شىء يخص الدنيـا ونعيمها ٠

ثم بعـد هذه المرحلة نجـد زهد « المتحققين » وهو يمثل المرحـلة الثانية من الزهـد حيث يزهـد المرء فى كل ما تميل اليـه نفسه من الامور الدنيوية ويبـاعد بينها وبينـه بحيث يقطع كل صـلة له فى الدنيـا وما عليها ٠ وفى هـذه المرحلة يشعر الزاهد براحـة وطمانينة لكنه بلا شـك ما زال يشعر بزهـده ٠

أما فى المرحلة الثالثة فانها مرحلة زهـد العلماء المتيقنين حيث نجد ان الزاهد هنا يزهد فى زهده ٠ لانه لو شعر انه زاهد لكان معنى هـذا انشغاله بشىء غير الحق سبحانه ٠ وهذا هو معنى ما قاله الشبلى : « الزهد عفلة لان الدنيا لا شىء والزهد فى لا شىء غفلة » ٠

٤ ـ الفقـــــــر :

انتهينا من الحديث عن مقام الزهد والآن ننتقل الى الحديث عن مقام « الفقر » وهو المقام الذى يتطلبه الزهد لان كل من يطلب الزهد فانه انمـا يطلب فى الحقيقة الفقر ٠ فلا زهد بلا فقر ولا فقر بلا زهد ٠

وكأن رأى الصوفية أن الفقر أمر ضرورى اذا أراد السالك السير فى الطريق والوصول الى منتهاه لان المرء ان شغل نفسه بزوج ومسكن وملبس وتكديس للاموال وغيرها لشغلت هذه الحجب الحسية من تمتلكه عن خيره الحقيقى الابدى الثابت ٠ لاننا نعلم ان طالب الحياة الدنيا لا يشبع منـها البتة ومن الصعوبة ان يجمع المرء بين الدنيا والآخرة ٠ اذ لابد ان يكون اهتمامه بواحدة منهما على حساب الاخرى ٠ ولقد فضل الصوفية بطبيعة الحال الاخرة على الحياة الدنيوية لان هذه عارضة تزول وتفنى فضلا عن انها تجلب من الشرور والاثام أكثر مما تجلب من النفع وحتى بعض المنافع

الجزئية التى يمكن ان يحصل عليها المرء محاطة بهموم وقلق ومشاغل قد تؤدى الى هلاك المرء ٠

والصوفية وان كانوا قد اختاروا طريق الفقر والزهد فانما هم يتبعون اقوال الله ورسوله ، فقد ذكر فى كتابه العزيز « للفقراء الذين احصروا فى سبيل الله لا يستطيعون ضربا فى الارض يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف تعرفهم بسيماهم ٠ لا يسألون الناس الحافا(١) ٠

وقال الرسول الكريم « يدخل الفقراء الجنة قبل الاغنياء » وقال عليه السلام « الفقر ازين بالعبد المؤمن من العذار الجيد على خد الفردوس » وقال « لكل شىء مفتاح ومفتاح الجنة حب المساكين والفقراء ٠٠٠ » ٠

وقد ذهب الجنيد الى ان « علامة الفقير الصادق ان لا يسأل ولايعارض وان عورض سكت » ٠ أما سهل بن عبد الله فقال : « الفقير الصادق لا يسأل ولا يرد ولا يحبس » ٠ أما عبد الله بن الجلاد فقال : « حقيقة الفقر ان لا يكون لك فاذا كان لك لا يكون لك ومن حيث لم يكن لك لم يكن لك »(٢) ٠

والصوفية فى ذكرهم لهذا المقام وحديثهم عنه انما يتسقون تماما مع آرائهم ٠ فهم قوم فضلوا الله على كل شىء ٠ لانهم يذهبون الى انه سبحانه وحده الغنى وما عداه فمحتاج اليه ٠ وعندهم ان من يستغنى بالله أو ان شئتم من يملكه الله فانه يكون حينئذ مالكا لكل شىء ٠ فهو ينبوع الفقر والغنى ٠ ان اقتربت منه أو فنيت فيه فانت الغنى نفسه وان بعدت عنه فانك فى النهاية ــ مهما ملكت ــ سوف تكون أفقر الناس ٠ ولهذا ذهب بعضهم الى ان الفقر هو الخوف أما الغنى فهو الامن بالله ٠ فالموجود بالله والقائم به غنى ليس فى حاجة الى شىء آخر ٠ اما الخائف فهو ذلك الفقير

---

(١) البقرة : ٢٧٣ ٠
(٢) اللمع للسراج ص ٧٥ ٠

الذى لم يدرك بعد الطريق الحق الى الله ٠ ولهذا قال يحى بن معاذ « الفقر حقيقته ان لا يستغنى الا بالله ورسمه عدم الاسباب كلها » ٠

أما ابراهيم بن أدهم فقال « طلبنا الفقر فاستقبلنا الغنى وطلب الناس الغنى فاستقبلهم الفقر » ٠ وقيل أيضا : ان صحة الفقر هى ان لا يستغنى الفقير فى فقره بشىء الا بمن اليه فقره ٠

ومن الواضح ان الفقر هنا لا يقتصر على الناحية المادية فحسب بل انه يتجاوزها الى المعنى الروحى الذى هو أقرب الى الافتقار لله ٠

ومن الامور الهامة التى نصادفها فى هذا الشأن اهتمام الصوفية بالارادة الانسانية ، وقولهم أن شيئا خارجيا لا يستطيع ان يغير من جوهر هذه الارادة طالما انها ارادة خيرة ٠فقد ذهب معاذ النسفى « الى ان الصوفى الفقير الذى زهد فى الدنيا وما عليها يملك ارادة خيرة لا يستطيع احد شراءها أو تبديلها ، وهذه الارادة تضمر وتعلن عن كل خير للمسلمين ٠ والصوفى ليس على استعداد ان يفرط فيها مهما كان الثمن ٠ بعكس الغنى (من الناحية المادية كالتاجر مثلا) فانه على اتم الاستعداد لشرائها بأى ثمن وعلى أتم الاستعداد أيضا لان يضحى بارادته ما دام الثمن مرتفعا ٠ قال معاذ « ما أهلك الله تعالى قوما وان عملوا ما عملوا حتى اهانوا الفقراء وأذلوهم » ٠ وقيل لو لم تكن للفقيرة فضيلة غير ارادته سعة المسلمين ورخص أسعارهم لكفاه ذلك لأنه يحتاج الى شرائها والغنى يحتاج الى بيعها ٠ هذا لعوام الفقراء فكيف حال خواصهم ٠

وقد سئل الجنيد عن الافتقار الى الله تعالى اهو اتم أم الاستغناء بالله تعالى ٠ فقال : اذا صح الافتقار الى الله عز وجل فقد صح الاستغناء بالله ٠ واذا صح الاستغناء بالله تعالى كمل الغنى به ٠ فلا يقال أيهما أتم الافتقار أم الغنى لانهما حالتان لا تتم أحداهما الا بالاخرى ٠

وقد ذهب السراج فى كتابه « اللمع » الى ان الفقراء الزاهدين على ثلاث طبقات :

١ ـ فمنهم من لا يملك شيئا ولا يطلب بظاهرة ولا بباطنه من أحد شيئا ولا ينتظر من أحد شيئا وان اعطى لم يأخذ ٠ فهذا مقامه مقام المقربين ٠

٢ ـ ومنهم من لا يملك شيئا ولا يسأل احدا ولا يطلب ولا يعرض وان أعطى شيئا من غير مسألة أخذ ٠ وهذا مقامه مقام الصديقين ٠

٣ ـ ومنهم من لا يملك شيئا واذا احتاج انبسط الى بعض أخوانه ممن يعلم انه يفرح بانبساطه اليه فكفارة مسألة صدقه ٠ وهذا مقامه مقام الصديقين فى الفقراء(١) ٠

ونجد عند الصوفية ان الفقر سر الله وأمانة فى عنق صاحبها ٠ وعليه ان لا يسأل الناس شيئا لان الناس فى الحقيقة أفقر منه ٠ ولذا وجب عليه ان سأل يسأل الله ٠ بل لا ينبغى ان يسأل الله البتة أليس علمه سبحانه بحاله يغنيه عن سؤاله ٠ ان على الفقير ان يدرك انه كلما ازداد فقرا ازداد فى الحقيقة قربا من الله وعلت مكانته ٠ وفى هذا الصدد يحدثنا القشيرى على لسان حال أبى على الدقاق حيث قال : قام رجل فقير فى مجلس يطلب شيئا وقال : انى جائع منذ ثلاث وكان هناك بعض المشايخ فصاح عليه وقال ٠ « كذبت ان الفقر سر الله ٠ وهو لا يضع سره عند من يحمله الى من يريد » ٠ ولهذا نجد « رويما » يقول : ان نعت الفقير ارسال النفس فى احكام الله تعالى ٠ وقيل نعت الفقير ثلاثة أشياء : حفظ سره واداء فرضه وصيانة فقره »٠

٥ ـ الصبر :

اما عن المقام الخامس الذى نتحدث عنه الآن فهو مقام الصبر ٠ وهو المقام الذى يقتضيه الفقر ٠ لان الفقر يتطلب من الانسان كما هو واضح تضحيات كثيرة منها ما هو متعلق بالنفس ومنها ما هو متعلق بالبدن كما

(١) راجع اللمع ص ٧٤ ـ ٧٥ ٠

سبق أن أشرنا فى غير موضع . ولا يستطيع المرء ان يتحمل هذه التضحيات بنفس راضية وبارادة لا تلين الا اذا كان صابرا . والصبر بلاشك مقام من المقامات التى يصل اليها الصوفى بجهده وجلده من ناحية وبتوفيق الله اياه من ناحية اخرى .

وثمة آيات كثيرة فى القران الكريم تمدح الصبر والصابرين وتدعو المؤمنين الى الصبر موضحة انه صفة حميدة ينبغى على كل مسلم أن يتصف بها . قال الله تعالى : « واصبر وما صبرك الا بالله » وقال « يأيها الذين آمنوا اصبروا وصابروا » وقال تعالى « ان الله مع الصابرين » وقال « والله يحب الصابرين » وقال « انما يوفى الصابرون أجرهم بغير حساب » وقال تعالى « وجعلناهم ائمة يهدون بأمرنا لما صبروا » . وقوله « انا وجدناه صابرا نعم العبد انه أواب .. » .

فهذه الآيات وغيرها تشيد بالصبر والصابرين ، وهى توضح أن المؤمن المتحمل للشدائد فى هذه الدنيا والقابض على دينه سيعوض عن ذلك كله فى الآخرة . حيث يخاطب الصابرون هناك بالقول : « سلام عليكم بما صبرتم » مقدما سبحانه الصبر على الصلاة والصيام والحجج وغيرها . لأن هذه الفرائض تقتضى بلاشك الصبر والذى بدونه لا تكتمل عبادة الانسان لله ولا يوفيه سبحانه دينه حق وفائه .

وكما أشادت الآيات القرآنية بالصبر اشادت به أيضا الأحاديث النبوية . فلقد ربط الرسول الكريم النصر به حيث قال « ان النصر مع الصبر وان الفرج من الكرب » وقال عليه السلام « ما أعطى أحد عطاء خيرا أوسع من الصبر » .

وقد تباينت تعريفات الصوفية لمقام الصبر فمنهم من حده على ضوء صلة المرء ببدنه ومنهم من حده على ضوء صلته بالدنيا كما يراها الصوفى ومنهم من حده على ضوء الفناء فى الله والسعى نحو هذا

الفناء . وأخيرا فان منهم من حده بناء على الأوامر والنواهى الالهية . وهـذه التحديدات المتعلقة بالصبر انما تعبر أولا وقبل كل شىء عن درجة اساسية من درجات السلم الصوفى ان صـح التعبير .

فلقـد ذهب ذو النون المصرى الى ان الصـبر « هو التبـاعد عن المخالفات والسكون عند تجريح خصص البلية واظهار الغنى مع حـلو الفقر بسـاحات المعيشـة » . وقال ابن عطـاء « انه الفناء فى البلوى بلا ظهور شـكوى » .

وقال أبو عثمان « الصبار الذى عود نفسـه الهجوم على المكاره » وقال « الصـبر هو الثبات مع الله تعالى وتلقى بلائه بالرحب والدعه » وقيل الصبر هو « الثبات على أحكام الكتاب والسـنة » .

وقال رويم « الصبر ترك الشكوى » .

أما الجنيد فقال « الصبر حمل المؤمن لله تعالى حتى تنقبض أوقات المكروه » .

والصوفية فى حديثهم عن مقـام الصبر قرروا أن الصبر ينقسم الى ما يقع فى دائرة الافعال الخاصة بالانسان والى مالا يقع فى دائرته . أما الصبر الذى يتعلق بالمجال الخاص بقدرة الانسان واختياره فقـد ذهبوا الى القول بان هـذا الصبر كسب للانسان وهذا الصبر يعد فرضا فرضه الله على الانسان وعلى المرء ان يقوم بهذه الفروض التى أوجبها الله . وهذا الصبر يتعلق بالاوامر والنواهى الالهية وهى تلك الاوامر التى تحث العبد على ان يمسك نفسه عن رغباته وميوله وعن آماله الخاصة بالدنيا ان كان له ثمة آمال فيها ... كل ذلك من أجل طاعة الله وامتثالا لامره . فعلى المرء ان يصبر على الطعام والشراب بناء على أمر الله . كما ان عليه ان يبتعد عن كل المحرمات التى حرمها الله وتوعد مرتكبيها .

اما القسم الاخر من الصبر فهو متعلق بالافعال التى لا ذنب للمرء فيها والتى تقع قضاء وقدرا ٠ وهذه الافعال لا تعد كسبا للانسان البته لانه لم يسع اليها ولم يتسبب فى حدوثها ٠ ويرى الصوفية ان وقوع هذه الافعال داخل دائرة الانسان امر ينبغى ان يصبر عليه الصوفى وينبغى ان يتحمله فلا يسب الدهر أو الطبيعة ٠ كما ان عليه أن لايندم أو يحزن على وقوع هذه الافعال تجاهه ٠ لانه ان فعل ذلك لم يكن أولا عبدا صبورا ٠ وهذا خطأ كبير ٠ كما انه من جهة أخرى برده لقضاء الله وقدره انما هو فى الحقيقة يعترض على حكمة الله وسنته وهذا أمر أيضا غير وارد عند الصوفية ٠

لقد كان رأى الصوفية ، وما زال ، هو ان الطبيعة تخضع لعلة حتمية وان كل شىء يحدث عن طريق سلسلة من العلل التى ترتد فى النهاية الى الله سبحانه ٠ فلا شىء يحدث عن طريق الصدفة أو الاتفاق ٠ ان كل ما يحدث حادث وفق حكمة الهية لا يعرف الخطأ سبيلا لها ٠ ولهذا فان ما يحدث تجاه الانسان انما ينبغى ان يقابل بالشكر والرضى ، يقابل بالحمد والثناء ، لان حدوث الفعل على هذا الوجه دون غيره أمر يند عن طاقة البشر ٠ ولعل الله يعوض المرء عن ما يحدث له ٠ وهنا نجد أثر المعتزلة واضحا فى الصوفية رغم الخلاف الكبير بينهما فى هذا الصدد ٠

٦ ـ التـــــــوكل :

واذا كان الصبر موقفا سلبيا يقفه الصوفى تجاه ما يحدث له ، فان التوكل غير ذلك تماما ٠ اذ انه موقف يسلكه الصوفى تجاه الاخرين لان التوكل يتضمن الفعل ولا ينبغى ان يفهم من هذا المقام ان الصوفية مجمعون على حقيقة التوكل ٠ ذلك ان منهم من ذهب الى القول بان التوكل يعنى طرح الاسباب جانبا ٠ بينما ذهب آخرون الى انه الاخذ بالاسباب والاعتماد على رضاء الله وتأييده فى نفس الوقت ٠

والتوكل صفة من الصفات الحميدة التى وصف الله بها المقربين اليه : الذين يحبهم ويحبونه ويرضى عنهم ويرضوا عنه سبحانه ٠ وقد

اشار القرآن الكريم الى ان من يعتمد على الله وحده ولا ينظر الى مخلوق سواه فلا يرجو احدا ولا يسأل احدا ، هذا الانسان بلا شك من أقرب الناس الى الله · يقول سبحانه « وعلى الله فليتوكل المؤمنون » ويقول « ومن يتوكل على الله فهو حسبه » وكذلك « وتوكل على العزيز الرحيم الذى يراك حين تقوم » وقال سبحانه « وعلى الله فليتوكل المتوكلون » ·

ففى هذه النصوص الدينية وغيرها مما يربو على التسعين ذكرا خاصا بالمؤمنين المتوكلين على الله نجد ان الصوفية يذهبون الى ان مسبب الاسباب وعلة العلل وموجد الموجودات كلها هو الله وان كل ما عداه فأسباب وعلل ثانوية · وهذا الاله الحق خلق الطبيعة خلقا محكما كما أشرنا وقدر كل شىء تقديرا · وهذا التقدير عندهم أزلى · ولهذا فان على المرء بعد ان صفى قلبه أن يخضع جوارحه لاحكام هذا القلب وهى الاحكام التى ذهب فيها الصوفى الى انها توافق تماما الطبيعة أى توافق حكم الله ·

ولقد حد الصوفية « التوكل » تحديدات متباينة ، كما هو الحال بالنسبة لسائر المقامات التى أتينا على ذكرها · فقد ذهب « أبو تراب النخشبى » فى تعريفه للتوكل الى القول انه « طرح البدن فى العبودية وتعلق القلب بالربوبية والطمأنينة الى الكفاية : فان أعطى شكر وان منع صبر راضيا موافقا للقدر »(١) ·

أما ذو النون المصرى فقال عنه انه « ترك تدبير النفس والانخلاع من الحول والقوة » · أما رويم فيرى ان التوكل « الثقة بالوعد » ·

ويقول سهل بن عبد الله « التوكل الاسترسال مع الله تعالى على ما يريد » ·

---

(١) اللمع للسراج ص ٧٨ ·

وقـد ميز الصوفية فى هذا المقام بين نوعين من التوكل : توكل العامة وتوكل الصوفية · وهذا الاخير هو ذلك النوع من التوكل الذى يعتمد فيه القلب كلية على الله ولا يرى سواه بحيث يلجأ المرء الى الله سبحانه فى كل ما يمر به لجوء الحبيب الى حبيبه ·

ولهذا فلا عجب ان نقرأ قول بعضهم « من أراد أن يقوم بحق التوكل فليحفر لنفسه قبرا ويدفنها فيه وينسى الدنيا وأهلها لأن حقيقة التـوكل لا يقوم له أحد من الخلق على كماله » ·

معنى هذا ان التوكل على الله يعنى ان يكون العبد بين يدى الـرب كالدمية التى لا تملك لنفسها شيئا والتى لا تتحـرك من ذاتهـا بل تتوقف حركتها على من يحركها · ولقد قال « سهل بن عبد الله » ان مقام التوكل عند الصوفية هو ذلك الذى يـكون فيه العبـد بين يدى الله كالميت فى يد الغاسل يقلبه كيف شــاء ، حيث لا تكون له حـركة أو يكون له تدبير من نفسه · والتوكل بهذا المعنى هو عدم الاهتمام بشىء البته · انه لا مبالاة خالصة بالعالم الأرضى ·

وهنا نجد حكايات عديدة تذكر فى هــذا الشأن ان من الصوفية من لا يطلب مـاء ولا طعاما كما انه لا يسعى الى عمل أى شىء سواء كان ذلك فى مجال الزراعة أو الصناعة أو التجارة···انهم يسلمون أمرهم وانفسهم الى الله ··· أكثر من هذا ان هؤلاء الصوفية اذا مرضوا فانهم لا يلجأون البته الى طبيب ولا يبحثون عن دواء وكانت حجتهم فى ذلك ان الله هــو مالك هذا العالم ، وهــو سبحانه مسئول عن كل ما يحـدث فيه · وان كل ما يحدث فهو حادث بتقديره وارادته ولهذا فانه سبحانه قادر على ان يكفيهم حاجاتهم ، وان ما أصابهم لم يكن ليخطئهم ، وان احدا لن يستطيع ان يمنع عنهم رزقا قدره الله لهم من الازل كما ان أحدا لن يستطيع ان يمنحهم شيئا لم يقدره الله لهم فى الازل ·

ويرى « نيكلسون » ان هذه القواعد ترتكز فى النهاية على النظرية الصوفية فى الاتحاد الالهى كما عرفها شقيق البلخى بقوله :

« ثلاثة أشياء ، ليس بد للعبد من القيام بها فمن عمل بها ادخله الله الجنة وعاش فى الدنيا بالروح والرحمة ، ومن ترك واحدة منها فليس له بد من ان يترك الاثنين وان أخذ بواحدة منها فليس له بد من أن يأخذ بهـا جميعا لانهن متشابهات ٠ ولو شئت قلت : الثلاثة فى الواحدة ولكن الثلاثة أوضح وابين فمن تركها وضيعها دخل النار ٠ ومن ترك واحدة منها ترك الاثنتين فتفقهوا وابصروا ، فاذا بصرتم فتبصروا :

أولا : ان توحد الله تعالى بقلبك ولسانك وعملك ٠ فاذا وحدته بقلبك واعتقدت الا اله غيره ولا نافع ولا ضار غيره فانه لابد لك من ان تنطق به فيرتفع الى السماء ٠

ثانيـا : ليس لك بد من أن تجعل عملك كله لله لا لغيره وانت لا تجعل عملك لغيره الا طمعا فيه أو حياءا وخـوفا منه ٠ فاذا خفت أو طمعت فى غيره ـ وهو مالك الأشياء ورازقها ـ فقد اتخذت الها غيره واجللته وعظمته لانك استحيت منـه وخفته وطمعت فيه ٠ فاذهب ذلك عنك ما فى قلبـك من توحيد الله وسلطانه وعظمته فاعرف ذلك ٠ فاذا صرت مخلصا بهذا القول عاملا به عالما انه لا اله الا هو فليكن هو أوثق عندك من الدينـار والدرهم والعم والخال والاب والام ومن على ظهر الأرض ٠ فانك ان تكن على غير ذلك ينتقض عليك ضميرك وتوحيدك ومعرفتك اياه ٠ فهاتان الخصلتان ليس لك منهما بد ويتبع بعضها بعضا ٠

ثالثا : اذا كانت بهـذه الحال فاقمت هـذين الامرين ـ التوحيـد والاخلاص والتوكل عليه فارض عنه ولا تسخط فى شىء يحزنك من خوف أو جوع أو طمع أو رخاء أو شدة ٠ اياك والسخط وليكن قلبك معه لا يزل عنه طرفة عين ٠ فانك ان ادخـلت فى قلبك السـخط عليه فانك متهاون به

فينتقض عليك توحيدك(١) ٠

على ان هناك من الصوفية من ذهب الى ان التوكل على الله لا ينفى سعى الصوفى الى تحصيل رزقه فقد ذكر القشيرى « ان التـوكل محـله القلب والحركة بالظاهر لا تنافى التوكل بالقلب بعـد ما تحقق العبد ان تقدير من قبـل اللـه تعـالى ، ان تعسر شىء فبتقـديره وان اتفق شىء فبتيسيره » ٠ ونحن نعلم اجابة الرسول لمن سأله ان ترك دابته وتوكل على الله هل يدعها ويتوكل ام لا ؟ فكانت اجابة الرسول : « اعقلها وتوكل » ٠ اى ان الرسول يدعو المسلمين الى الاخذ بالأسباب والسعى الى الاجتهاد مع الاعتماد على الله وطلب التوفيق منه ٠

٧ ـ الرضــــا :

ذهب بعض الصوفية والباحثين الى ان الرضا ليس مقاما من جملة المقامات التى يبلغها الصوفى بكسبه وجهده وانما هو فى رأيهم حال أو هبة من الله يهبه المتوكلين عليه والمخلصين فى عبادته ٠

والحقيقة ان الادلة تنهض على ان الرضا يمكن ان يكون مقاما ويمكن ان يكون حالا ٠ فلا شك ان المتوكل على الله والمؤمن بقضائه وقدره وبأن ما يحدث له انما هو مقدر من قبل الله ، هذا المؤمن لابد ان يرتقى من هذا المقام الى مقام الرضا ، وهو ذلك المقام الذى يشير الى عدم اعتراض المرء على كل ما يحدث وما يمكن ان يحدث له ٠ بعبارة أخرى : ان الرضا هـو موافقة العبد على قضاء الله وقدره بسهولة من غير تكلف أو استياء أو قنوط ذلك ان الصـوفى يدرك حينئذ ان كل ما يحـدث حادث بقضاء الله وقـدره ٠

ويعد مقام الرضا نتيجة طبيعية للتوكل : لكنه من جهة أخرى يمـكن

---

(١) حلية الاولياء للاصفانى عن الصوفية فى الاسلام نيكلسون ص ٤٧ ـ ٤٨ ٠

ان يكون حالا منحه الله العبد لكى يتقبل العبد بنفس راضية مطمئنة ــ كل ما يمكن ان يكون فى نظر النـاس شرا أو سوءا • ويرى هـذا الفريق ان الدليل على ان الرضا حال هو قوله سبحانه « رضى الله عنهم ورضوا عنه » فلقد قدم الله هنا رضاه على رضى المؤمنين عليه سبحانه ومن ثم يـكون الرضا حالا • ذلك ان العبد لا يستطيع ان يرضى أو يتمـكن من الرضا الا اذا كان الله راضيا عنه • ثم يرى هذا الفريق ان الرضا لو كان مقاما فما الفرق حينئذ بينه وبين مقام « الصبر » ؟

يجيب القائلون بأن الرضا مقام على هذا التساؤل بالقول : ان ما يميز الرضا من الصبر هو ان الراضى وان كان يألم من الشرور التى تحدث له دون دخل منه الا أنه يفرح أيضا بهذه الشرور • أما الصابر فأنه يألم فقط دون ان يفرح • هذا من جهة • ومن جهة أخرى نجد ان الصابر وان كان يتحمل ما يحل به الا أنه يتمنى لو ان هـذه المحن والالام زالت عنه • اما صاحب الرضا فانه يسعد ببقاء هذه المحن لانه مؤمن بقضاء الله وبقـدره مؤمن بان ما يحدث له ان هو الا امتحان وابتلاء واختيار فحسب •

ومهما يكن من أمر فان الرضا : سواء كان مقاما أو كان حالا فان ذلك لا يغير من الحقيقة القائلة بأنه درجـة من الدرجات التى يمر بهـا السالك الى الله وهى درجة ينبغى عليـه ان يتجاوزها ولا يقف عندها ، كيف لا وغاية الغايات عنده الفناء والبقاء •

واذا تجاوزنا تلك الآيات الكثيرة التى تمدح الراضين والتى توضح انهم أقرب الناس الى الله نجد ان الرسول أيضا قد أورد نفس هذه المعـانى فى أحاديثه : فنحده عليه السلام يقول « ذاق طعم الايمان من رضى بالله ربا » • وقال « ان عظم الجزاء على عظم البلاء ، وان الله اذا احب قوما ابتلاهم فمن رضى فله الرضى ومن سخط فله السخط » •

لقـد أدلى الصوفية بآراء كثيرة فى الرضا • فذكر بعضهم (مثـل

أبو الحسين النورى) ان الرضا هو « سرور القلب بمر القضاء ، وقالت رابعة ان العبد يكون راضيا اذا سرته المصيبة كما سرته النعمة » ٠

وقال محمد بن رويم « الرضا استقبال الاحكام بالفرح » ٠

وقال أبو عبد الله المحاسبى « الرضا سكون القلب تحت مجارى الاحكام » ٠

أما الدقاق فقال « ليس الرضا ان تحس بالبلاء انما الرضا ان لا تعترض على الحكم والقضاء » ٠

هذه هى اقوال بعض الصوفية عن الرضا ٠ وهى تشير الى ان الرضا يعنى قبول العطاء الالهى أيا كانت صور هذا العطاء كما انه يعنى قبول المنع الالهى أيا كانت صور هذا المنع ٠ فاذا اعطى الله العبد شيئا قبله واذا منع عنه شيئا قبل هذا الحكم بفرح وسرور وثقة كاملة فى الله وانه سبحانه أعلم بنا من انفسنا لانه يحيط بكل شىء علما ٠

وبالاضافة الى ذلك فان الرضا بهذا المعنى السابق يشير كذلك الى ان على العبد ان يتقى الله ويراعيه ويعبده حتى وان جاءت الاحداث كلها بطريقة توحى بغضب الله على العبد أو بعده سبحانه عنه ٠ ان الرضا من شأنه أيضا ان يجعل العبد يلبى ــ بحب ــ نداء ربه مهما كلفه هذا النداء ٠ اذ عليه أن يراعى الله فى سره وعلانيته ٠ ذلك ان الراضى وقد آمن ثم تاب وزهد وصبر وتوكل على الله أضحت نفسه مهيأة لقبول أية احكام الهية ٠ فلقد أضحى المريد حينئذ على نور من أمر ربه ، وهذا النور شرح صدره وفتح عين بصيرته على حسن تدبير الله للكون ٠ لقد أضحت الذات الالهية بعد عبور هذه المقامات محبوبة ومعشوقة ومراده ومقصودة ، ولما كانت علامة الحب ان ينطق الحبيب بلسان من يحب ولما كانت من علامات الحب أن ينسى المحب نفسه ويرسلها مع من يحب : بحيث يكره ويحب ما يحب فان الراضى اذن يحب سنة الله التى تتمثل فى الحوادث الكونية تلك الحوادث التى تنعكس عليه بطريقة أو بأخرى ٠

ثانيا : الأحــــوال

١ ـ المحبـــــــة :

تعتبر المحبة عند الصوفية حالا من الاحوال التى تمنح للمرء وتوهب له من الله وهو على طريق التصوف • ذلك ان الصوفى بغير المحبة ما كان يسعى الى شق طريق التصوف الذى يبدأ بالتوبة وغيرها • ان المقامات التى يتخطاها الصوفى درجة فدرجة لا يمكن ان يعبرها السالك أو المريد الا اذا كان الله قد منحه حال المحبة فالمحبة هنا فضلا عن انهــا مــكافأة للصوفى من عند الله فانها تعد أيضا باعثا له على ان يتحرك نحو المحبوب وباعثا له على ان ينفض عن نفسه شوائب العالم المادى •

ويرى الأمام القشيرى ان المحبة تعنى « الارادة » • فمحبة الله للعبد تعنى انه سبحانه اراد ان ينعم عليه • ويفسر القشيرى معنى الارادة هنا فيبين ان لها أكثر من معنى بحسب استخدامنا لها •

فاذا تعلقت ارادة الله بالعقاب كانت حينئذ غضبا منه سبحانه على العبد • واذا تعلقت ارادة الله سبحانه بمنحه نعما كثيرة فانها تسمى حينئذ رحمة • اما اذا تعلقت بتخصيص بعض هذه النعم لفريق من الناس وهم الصوفية هنا فانها تسمى حينئذ محبة • والمحبة عند الصوفية « حــال » يجده المرء فى قلبه دون ان يستطيع التعبير عن هذا الحال أو الافصاح عنه أو نقله الى الغير • فالمحبة لا يعبر عنها وانما تترجم من خلال الافعال التى يقوم بها الصوفى من تعظيم لله وايثار له على كل ما عداه والسعى الى نيل رضاه والصبر على ما يمنع والترحيب بما يمنح ••• الخ •

وقد قيل فى حدها انها « غليان القلب وثوراته عند العطش والاهتياج الى لقاء المحبوب » • وقيل أيضا : المحبة هى الميل الدائم بالقلب الهائم •

وقيل انها ايثار المحبوب على جميع المصحوب ·وقيل : انها موافقة الحبيب في المشهد والمغيب » · وذكر كذلك انها « محو المحب بصفاته واثبات المحبوب بـــذاته(١) ·

وقد ذهب أبو يزيد البسطامى الى القول : « المحبة استقلال الكثير من نفسك واستكثار القليل من حبيبك » ·

أما سهل فقال : « المحبة معانقة الطاعة ومباينة المخالفة » ·

أما الجنيد فقال : « المحبة دخول صفات المحبـوب على البـدل من صفات المحب » · وقال أيضا : « المحبة ميلك الى الشىء بكليتك ثم ايثارك له على نفسك وروحك ومالك ثم موافقتك له سرا وجهرا ثم علمك بتقصيرك فى حبــه » ·

وفى موضع آخر اقصد فى محاضرة القـاها فى موسم من مواسم الحج قال « المحب عبد ذاهب عن نفسه متصل بذكر ربه قائم باداء حقوقه ناظر اليه بقلبه احرق قلبه أنوار هويته وصفا شربه من كأس وده وانكشف له الجبار من استار غيبة ، فان تكلم بالله وان نطق فعن الله وان تحـرك فبأمر الله وان سكت فمع الله · فهو بالله ولله مع الله » ·

وذهب أبو عبد الله القرشى الى القول « حقيقة المحبة ان تهب كلك لمن أحببت فلا يبقى لك منك شىء » ·

وعند أبى يعقوب السوسى نجد ان « حقيقة المحبة ان ينسى العبـد حظه من الله عز وجل وينسى حوائجه اليه » ·

ويقول الحلاج « المحبة قيامك مع محبوبك بخلع أوصافك » ·

---

(١) الرســالة القشيرية ص ١٤٤ وراجــع أيضــا الـكلاباذى ص ١٣٠ ـ ١٣٢ ·

أما السرى السقطى فيقول « لا تصلح المحبة بين اثنين حتى يقـول الواحد للاخر يا أنا » ٠

وقـد قيل « المحبة نار فى القلب تحرق ما سوى مراد المحبوب » ٠

وقيل أيضا « المحبة بذل المجهود والحبيب يفعل ما يشاء » ٠

وكعادة الصوفية نجد انهم يستشهدون على مـا يقولون بآيات من كتاب الله وبأحاديث لرسوله الكريم ٠ فمن الآيات التى يسوقونها هنا عن المحبة قول الحق جل شأنه ٠ يا أيها الذين آمنوا من يرتد منـكم عن دينه فسوف يأتى الله بقوم يحبهم ويحبونه « ومن الاحاديث النبوية نجد قـول الرسول » من أحب لقاء الله تعالى احب الله لقـاءه » ومن لم يحب لقـاء الله تعالى لم يحب الله تعالى لقاءه » ٠

٢ ـ الشــــــوق :

يرى بعض الصوفية ان ثمة فرقا بين « الشوق » وبين « الاشتياق » حيث يذهب هذا الفريق (من هؤلاء النصراباذى) الى القول ان الشوق مقام يمكن ان يصل اليه كل من يسعى الى الطريق لكن الاشتياق حال لا يصـل اليه الا من يحبه الله ويرضى عنه ٠ ولهذا يذهب هذا الفريق الى ان « من دخل الاشتياق هام فيه حتى لا يرى له أثر ولا قرار » ٠

وقال أبو عثمان « علامة الشوق حب الموت مع الراحة » ٠

وقال يحى بن معاذ « علامة الشوق فطام الجوارح عن الشهوات » ٠

وسئل ابن عطاء عن الشوق فقال « احتراق الاحشاء وتلهب القلوب وتقطع الاكباد » ٠

وقال ابن خفيف « الشوق ارتياح القلوب بالوصول ومحبة اللقـاء بالقرب ٠ وقال أبو يزيد « ان للـه عبـادا لو حجبهم فى الجنـة عن رؤيته لاستغاثوا من الجنة كما يستغيث أهل النار من النار » ٠

وقيل « الشوق اهتياج القلوب الى لقــاء المحبوب ، وعلى قدر المحبة يــكون الشــوق ·

أما أبو العباس أحمد بن أبى الخير فقال « الشوق غصن من اغصان المحبة ليس بقائم بذاته فى نفسه وهو غليان السر من كثرة حرقة نار المحبة فيهيج العبد عند ذلك فيسمى شوقا » ·

وقال أحمد بن أبى الحوارى : « دخلت على أبى سليمان الدارانى ، رضى الله تعالى عنه ، فرأيته يبكى · فقلت ما يبكيك رحمك الله · قال : ويحك يا أحمد » اذا جن هذا الليل وافترش أهل المحبة أقــدامهم وجــرت دموعهم على خدودهم اشرف الجليل جل جلاله عليهم وقال : بعينى من تلذذ بكلامى واستراح الى مناجاتى وانى مطلع عليهم فى خلواتهم اسمع انينهم وارى بكاءهم · ياجبريل ناد فيهم ما هذا البــكاء الذى اراه فيكم · هــل اخبركم مخبر ان حبيبا يعذب احباءه بالنار بل كيف يحمل بى ان اعــذب قوما اذا جن عليهم الليل تلقونى فبى حلفت اذا وردوا يوم القيامة على ان أسفر لهم عن وجهى وأبيحهم رياض قدسى »(١) ·

ومما سبق يتضح ان الشوق مرتبط بالمحبة · ذلك أن رسوخ المحبة فى قلب العارف وتفضيله للحبيب على كل شىء من شأنه ان يولد شوقا هائجا فى قلب المؤمن لا ينطفىء الا بالوصول واللقاء · ولقد نص الله فى فى كتابه العزيز على أن « من كان يريد لقاء الله ، فان أجل الله لآت » · أى يأيها المشتاقون الى انى كذلك متــتاق اليكم · ومهما طال شوقكم لى وطــال شــوقى اليكم فاننا ســوف نلتقى ونتعــانق · وكأن الله يريد من الانســان أن يهىء نفســه لرحلة الســفر هــذه وأن يتســلح بالمقامــات والأحوال حتى يستطيع أن يقطع رحلة السفر هــذه وحتى لا يخر صعقا من لقاء الله ورؤيته ·

---

(١) من كتاب · نشر المحاسن الصوفية لليافعى ص ٣٦٨ ·

ومما يروى فى هذا الصدد ما ذكره شقيق البلخى من انه قابل مقعدا يزحف على الأرض فسأله : من أين اقبلت • قال المقعد : من سمرقند فقال له شقيق فكم لك فى الطريق • فذكر أعواما تزيد على العشرة • ويقول شقيق : فرفعت طرفى متعجبا • فقال : ياشقيق : مالك تنظر الى ؟ فقال شقيق متعجبا : من ضعف محبتك وبعد سفرك • فقال الرجل لشقيق : أما بعد سفرتى فالشوق يقربها واما شغف مهجتى فمولاها يحملها • ياشقيق اتعجب من عبد ضعيف يحمله المولى اللطيف •• وأنشد قوله :

أزوركم والهوى صعب مسالكه •• والشوق يحمله من لا مال يحمله
ليس المحب الذى يخشى مهالكه •• كلا ولا شدة الاسفاره تبعده

٣ ـ الهيبة والانس :

من المصطلحات التى لها دلالتها عند الصوفية : القبض والبسط والخوف والرجاء والهيبة والانس • وهذه المصطلحات تعبر عن قسم هام من الاحوال عندهم • ويرى الصوفية ان الخوف والرجاء حالان يعبران عن توقع حدوث شىء فى المستقبل •

اما القبض والبسط فانهما وان كانا يشبهان الخوف والرجاء الا ان ما يميزهما عن الخوف والرجاء انهما يعبران عن معنى حاصل فى الوقت (الان) • « فصاحب الخوف والرجاء تعلق قلبه فى حالتيه بآجله • وصاحب القبض والبسط أخذ وقته بوارد غلب عليه فى عاجله »(١) •

وعند الصوفيـة ان الهيبة ناشئة من القبض الذى هو ناشىء من الخوف • اما الانس فهو ناشىء من البسط الذى هو ناشىء من الرجاء « لان من خاف الله وعرف تقصيره فى حقه تعالى انقبض قلبه وبقى مشغولا بالله ، فيحصل له الهيبة منه • ومن أمل وصوله الى خير انبسط قلبه وبقى مشغولا بالله ، فيحصل له الانس به » • فالخوف يؤدى الى الرجاء ،

(١) الرسالة القشيرية ص٣٣ •

والقبض يؤدى الى البسط · والهيبة تؤدى الى الانس · فاذا خاف الانسان من شيء اخذ يفكر فيه ويشغل نفسه به · وهنا الصوفى بتفكيره فى اللـه وانشغاله به وذكره له بصفة دائمة ،انما هو فى الحقيقة قد آنس بالله لانه يشعر ان الله دائما معه اينما ولى وجهـه · ولقـد قال السرى السقطى « يبلغ العبد الى حد لو ضرب وجهه بالسيف لم يشعر »(١) ·

وقد ذكر الجنيد ان الانس « ارتفاع الحشمة مع وجود الهيبة » وهذا هو ما حـدث مع سيدنا ابراهيم عليه السلام حينما سأل ربه قائلا : ارنى كيف تحى المـوتى · كذلك يشير الصوفية الى موقف سيدنا موسى عليـه السلام من ربه حينما قال له : ارنى انظر اليك ، فهـذا عنـدهم يدل على « حـال « الانس والهيبـة » التى وضعهما اللـه فى قلب كل من ابراهيم وموسى · فالانس هنا انبساط المحب الى المحبوب · وقـد قال أبو سعيد الخراز «الانس مجاذبة الارواح مع المحبوب فى مجالس القرب » ·

٤ ـ القـرب :

يقول الامام القشيرى ما نصه « أول رتبة فى القرب القرب من طاعته والاتصاف فى دوام الاوقات بعبادته · واما البعد فهـو التدنس بمخالفته والتجافى عن طاعته · فأول البعد بعد عن التوفيق ثم بعـد عن التحقيق · بل البعد عن التوفيق هو البعد عن التحقيق ·

قال صلى اللـه عليه وسلم مخبرا عن الحق سبحانه ما تقـرب الى المتقربون بمثل أداء ما أفترضت عليهم · ولايزال العبد يتقرب الى بالنوافل حتى يحبنى واحبـه · فاذا احببته كنت له سمعا وبصرا · فبى يبصـر وبى يسمع · فقرب العبد أولا قرب بايمانه وتصـديقه ثم قـرب باحسانه وتحقيقه وقرب الحـق سبحانه ما يخصه به من العرفان · وفى الاخـرة

---

(١) المرجع السابق نفس الصفحة ·

ما يكرمه به من الشهود والعيان ، وفيما بين ذلك بوجوه اللطف والامتنان ٠ ولا يكون قرب العبد من الحق الا ببعده عن الخلق ٠ وهـذه من صفات القلوب دون أحكام الظواهر والكون ٠ فقرب الحق سبحانه بالعلم والقدرة عام للكافة ٠ وباللطف والنصرة خاص بالمؤمنين ٠ قال تعالى « ونحن أقرب اليه من حبل الوريد » وقال الله تعالى « ونحن أقرب اليه منكم » وقال تعالى « وهو معكم اينما كنتم » وقال سبحانه « ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم »(١) ٠

يقول شهاب الدين السهروردى « الساجد اذا اذيق طعم السجود يقرب لانه يسجد ، ويطوى بسجوده بساط الكون : ما كان وما يكون ويسجد على طرف رداء العظمة فيقرب » ٠

ومن الواضح هنا أن القرب ليس قربا مكانيا ، بل هو قرب روحانى خاص بالوجود الالهى الذى لايخلو منه مكان والذى لايوجد فى مكان ٠ ان القرب انما يتمثل فى امتثال العبد لله دائما فى كل خطوة يخطوها بحيث يدرك ان الله أقرب اليه فى كل آن من حبل الوريد وانه سبحانه معه اذا شاء ، بعيد عنه اذا شاء ٠٠ فقرب الله للعبد ووقوفه معه دائما انما يرتبط بتقرب العبد لله كما أن بعد الله سبحانه عن العبد مرتبط أيضا بعدم طاعة العبد وعدم مراعاته لحقوق الله ٠ يقول أبو الحسين النورى « اما القرب بالذات فتعالى الملك العظيم عنه وانه متقدس عن حدود الاقطار والنهاية والمقدار ٠ ما اتصل به مخلوق ولا انفصل عنه حادث مسبوق ، جلت الصمدية عن قبول الفصل والوصل ٠ فقرب هو فى نعته محال وهو تدالى الذوات ، وقرب هو فى نعته واجب وهو قرب بالعلم والرؤية ٠ وقرب هو جائز فى وصفه يخص به من عباده وهو قرب الفعل باللطف ٠ وقد قال الشاعر فى هذا الصدد :

وكم من بعيد الدار وهو مواصل   وآخر دانى الدار وهو بعيد

---

(١) الرسالة القشيرية ص٤٢ والتعرف للكلاباذى ص ١٢٧ ـ ١٢٩ ٠

ونسوق هنا حكاية توضح لنـــا حال القرب : فيحكى أن شيخا من شيوخ الصوفية كان يميل بصفة خاصة الى أحد تلاميذه ومريديه ٠ فسألوه عن السبب فى ذلك ٠ وقبل ان يجيبهم عن سؤالهم أعطى كل واحـــد منهما طائرا وطلب من كل واحد منهم أن يذبحه فى مكان لايراهم فيــه أحـد ٠ فعادوا جميعا وقد ذبح كل واحد منهم طائره ما عدا هذا التلميذ المقرب الى الشيخ حيث قال لاستاذه : « أمرتنى ان اذبحه بحيث لا يراه أحد ولم يـكن موضع الا والحق سبحانه يراه « فقال الشيخ : لهذا أقدمه عليكم » ٠

كذلك نذكر هنا ما قاله يحى بن معاذ ان ابا زيد قال له « ادخلنى الحق سبحانه فى الفلك السفلى فدورنى فى الملكوت السفلى وارانى الأرض وما تحتها الى الثرى ٠ ثم ادخلنى فى الفلك العلوى وطرق السموات وارانى ما فيها من الجنان الى العرش ٠ ثم اوقفنى بين يديه ٠ فقال : سلنى أى شىء رأيت حتى أهبه لك ٠ فقلت : ما رأيت شيئا استحسنته فاسألك اياه ٠ فقـال : أنت عبدى حقا ، تعبد لاجلى صدقا (١) ٠

٥ ـ الحيــاء :

يعـد الحياء من الأحوال التى يضعها الله فى قلب المؤمن العارف به فيذعن له ويرتبط به ٠ والحيــاء ـ كحــال ـ معناه ان العبد يخشى اللــه فى كل وقت بحيث لا يقدم العبد على عمل أى شىء يغضب الله ٠ لأن العبد انما يخجل منه سبحانه أن فعل فعلا لا يوافقه عليه أو يثير غضبه ٠ ثم ان الحياء أيضا يعد تعظيما لله واجلالا له ٠ وسبب الحيــاء فى قلب العارف بالله واضح : اذ أن الصوفى قد أحب الله واشتاق اليه وقرب منـه وقطع عدة مقامات وهو قاب قوسين أو أدنى من لقاء الحبيب ٠ فكيف يلقاه دون خجل أو حياء منه ٠ ثم ان الصوفى يدرك موضعه من الكون ادراكا جيدا ، ويدرك فى نفس الوقت موضع الله من الكون وسلطته وجبروته وعظمته ٠

---

(١) نشر المحاسن الصوفية ص٣١٨ ٠

ومن اجل هذا فلله العزة جميعا له الحكم وله الأمر وله التقديس ولنا نحن الطاعة والتعبد فى حياء وخجل وأدب • وقد قال رسول الله « الحياء من الايمان » فلا ايمان لمن لا حياء له •

كذلك قال الرسول الكريم : استحوا من الله حق الحياء • قالوا انا نستحى يا نبى الله والحمد لله • قال ليس ذلك ولكن من استحيا من الله حق الحياء فليحفظ الرأس وما وعى ، وليحفظ البطن وما حوى وليذكر الموت والبلى •ومن أراد الاخرة ترك زينة الحياة الدنيا • فمن فعل ذلك فقد استحيا من الله حق الحياء •

قال ذو النون المصرى « الحياء وجود الهيبة فى القلب مع وحشة ما سبق منك الى ربك » ، وقال ايضا « الحب ينطق والحياء يسكت والخوف يقلق »(١) •

وقال السرى السقطى : ان الحياء والانس يطرقان القلب • فان وجدا فيه الزهد والورع حطا والا رحلا » •

وذهب أبو سليمان الدارانى الى أن العباد عملوا على أربع درجات « على الخوف والرجاء والتعظيم والحياء • وأشرفهم منزلة من عمل على الحياء لما علم أن الله تعالى يراه على كل حال استحيا من حسناته اكثر مما يستحى العاصون من سيئاتهم(٢) •

ويحكى هنا أن قوما مروا بالبادية فرأوا رجلا نائما فايقظوه وقالوا له الا تخاف النوم فى هذا المكان الموحش ؟ فكان جوابه عليهم « انا استحى منه أن اخاف غيره » ثم تركهم وعاد الى نومه •

---

(١) الرسالة القشيرية ص٩٨ •
(٢) اليافعى ص٣٨٢ •

٦ ـ الصحو والسكر :

يقول القشيرى « الصحو رجوع الاحساس بعد الغيبة والسكر غيبة بوارد قوى • « والسكر اقوى من الغيبة من حيث أن « السكران » قد غاب عن الحس تماما اما الغيبة وان كانت نوعا من السكر ، الا انها ليست سكرا كاملا • ثم ان « الغيبة قد تكون للعباد بما يغلب على قلوبهم من موجب الرغبة والرهبة ومقتضيات الخوف والرجاء • والسكر لا يكون الا لاصحاب المواجد فاذا كوشف العبد بنعت الجمال حصل السكر وطاب الروح وهام القلب »(١) •

وعن ـ السكر » يقول شهاب الدين السهروردى « السكر استيلاء سلطان الحال ، والصحو العود الى ترتيب الاقوال وتهذيب الافعال(٢) •

اما الواسطى فقد ذهب الى أن مقامات الواجدين اربعة « الذهول ثم الحيرة ثم السكر ثم الصحو • كمن سمع بالبحر فدنا منه ثم دخل فيه ثم اخذته الامواج فعلى هذا من بقى عليه اثر من سريان الحال فيه • فعليه اثر من السكر •ومن عاد كل شىء منه الى مستقره فهو صاح • فالسكر لارباب القلوب والصحو للمكاشفين بحقائق الغيوب » •

ويذكر الصوفية هنا قول الله « فلما تجلى ربه للجبل وخر موسى صعقا » • فالسكر حال يغيب فيه الانسان عن نفسه كلية وعن كل ما يحيط به • ذلك أن الصوفى وقد قرب من نهاية الطريق بدأ يذوق الكأس الالهى (التجلى والكشف) الذى بدأ يظهر له بعض اللحظات • ويقول القشيرى : أن أول ما يحدث هنا هو أن يبدأ الذوق ثم « يلى الذوق الشرب ثم الرى » • فصفاء معاملاتهم يوجب لهم ذوق المعانى ووفاء منازلاتهم يوجب لهم الشرب ودوام مواصلاتهم يقتضى لهم الرى • فصاحب الذوق

---

(١) الرسالة القشيرية ص٣٨ •
(٢) اليافعى ص٣٨٥ •

متساكر وصاحب الشرب سكران وصاحب الرى صاح · ومن قوى حبه تسرمد شربه · فاذا دامت تلك الصفة لم يورثه الشرب سكرا · فكان صاحيا بالحق فانيا عن كل حظ لم يتأثر بما يرد عليه ولايتغير عما هو به · ومن صفا سره لم يتكدر عليه الشرب ومن صار الشراب له غذاء لم يصبر عنه ولم يبق دونه »(١) ·

وقد سئل العارف بالله ابو الحسن الشاذلى عن شراب الحب وكأسه ومن الساقى وما الذوق وما الشراب وما الرى وما السكر وما الصحو · فكان جوابه « الشراب هو النور الساطع عن جمال المحبوب · والكأس هو اللطف الموصل الى افواه القلوب · والساقى هو المتولى الخصوصى الاكبر والصالحين من عباده وهو الله سبحانه العالم بالمقادير ومصالح احبابه · فمن كشف له عن ذلك الجمال وحظى بشىء منه نفسا أو نفسين ثم أرخى عليه الحجاب فهو الذائق المشتاق · ومن دام له ذلك ساعة أو ساعتين فهو الشارب حقا · ومن توالى عليه الامر ودام له الشرب حتى امتلأت عروقة ومفاصلة من أنوار الله تعالى المخزونة فذاك هو الرى · وربما غاب عن المحسوس والمعقول فلا يدرى ما يقال ولا ما يقول ، فذاك هو السكر(٢) ·

٧ ـ الفناء والبقاء :

الفناء بوجه عام عند الصوفية هو سقوط الاوصاف المذمومة · اما البقاء فهو قيام الاوصاف المحمودة به · ونحن نعلم ان الانسان مكون من نفس وجسم · النفس من عالم الامر والجسم من عالم الخلق · وهذه النفس لها قوى : منها ما هى مرتبطة بالبدن ومنها ما هى مستقلة عنه · وتطهر الانسان يتم بالقضاء على النفس الغضبية والنفس الشهوانية والامارة بالسوء ·والصوفى فى عبوره طريق التصوف لابد وأن ينتهى الى

---

(١) الرسالة القشيرية ص٣٩ ·
(٢) اليافعى ص ٣٨٨ ـ ٣٨٩ ·

الفناء والبقاء ٠ والمقصود بالفناء هنـا أمرين : أن يفنى العبد ، أى يتخلص من صفاته الفانية ، صفاته الذميمة التى ترتبط بالبدن وتخضع له ٠ أن عليه أن يخلص من ناسوتيته ٠ أما الامر الثـانى الذى يقصد بالفناء فهو سعى المرء بعد أن فنى عن الصفات السيئة أن يفنى فى الذات الالهية ويتوحـد معها لانه قـد فنى عن الحجب التى كانت تمنعه من هـذا الفنـاء ويرى الصوفية أن هذا الفناء لا يتم الا من خلال البقـاء ٠ والبقاء هنـا شأنه شأن الفناء له معنيان : المعنى الاول أن يبقى الصوفى على الصفات والخصال الحميدة التى تمكنه من الوصول والاتصال ٠ وهذه الصفات ترتبط بالنفس المطمئنة ٠ كذلك فان البقـاء يعنى أن يسعى الصوفى بعد أن فنى فى الذات الالهية أن يبقى فيها وبها وان يحيا بها وفيها وان لا يفارقها البتة ٠ وهـذه هى غاية الغايات عند الصوفى كما سبق أن أشرنا ٠

يقول القشيرى : « اعلم أن الذى يتصف به العبد : افعال واخـلاق وأحوال ٠ فالافعال تصرفاته باختياره والاخلاق جبلة فيـه ولـكن تتغير بمعالجته على مستمر العـادة ٠ والاحـوال ترد على العبد على وجـه الابتداء ٠٠٠٠ فمن ترك مذموم افعاله بلسان الشريعة يقـال انه فنى عن شهواته ٠ فاذا فنى عن شهواته بقى بنيته واخلاصه فى عبـوديته ٠ ومن زهد فى دنياه بقلبه يقـال فنى عن رغبته ٠ فاذا فنى عن رغبته فيهـا بقى بصدق انابته ٠ومن عالج اخلاقه فنفى من قلبه الحسد والحقد والبخـل والشح والغضب والكبر وامثال هذا من رعونات النقص يقال فنى عن سوء الخلق ٠٠٠ فاذا فنى عن الافعال والاخلاق والاحـوال فلا يجوز أن يكون ما فنى عنه من ذلك موجودا ٠ واذا قيل فنى عن نفسـه وعن الخلق فنفسه موجودة والخلق موجودون ولكنه لا علم له بهم ولا به ولا أحساس ولا خبر فتكون نفسه موجودة والخلق موجودين ولكنه غافل عن نفسه وعن الخلق أجمعين غير محس بنفسه وبالخلق ٠

ويشير القشيرى هنا الى قصـة يوسف عليه السلام حيث ذكر الله قوله « فلما رأينه أكبرنه وقطعن أيديهن » لم يجدن عند لقـاء يوسف عليه

السلام الما حينما قطعن أيديهن مع أنهن نسوة اضعف من الرجال · ثم انهن قلن ما هذا بشرا مع أن يوسف عليه السلام كان بشرا · وقلن ان هذا الا ملك كريم · وكان يوسف عليه السلام انسانا ولم يكن ملكا · معنى هذا انه من الجائز ان يغفل المرء عن أحواله عند لقاء مخلوق مثله فما بالكم حينما يقابل خالقه ···

ولقد قسم الصوفية الفناء الى قسمين : ظاهر وباطن فالفناء الظاهر هو أن يتجلى الحق سبحانه وتعالى بطريق الافعال ويسلب عن العبد اختياره وارادته ، فلا يرى لنفسه ولا لغيره فعلا الا بالحق سبحانه · ثم يأخذ فى المعاملة مع الله سبحانه وتعالى بحسبه · وقد ذكر أن بعض من أقيم فى هذا المقام من الفناء كان يبقى أياما لا يتناول الطعام والشراب حتى يتجرد له فعل الحق تعالى فيه ويقيض الله سبحانه له من يطعمه ويسقيه ·

أما الفناء الباطن فهو أن يكاشف تارة بالصفات وتارة بمشاهدة أثر عظمة الذات ، فيستولى على باطنه أمر الحق تعالى حتى لايبقى له هاجس ولا وسواس · وقد ذهب بعض الصوفية الى انه ليس شرطا غيبة الاحساس فى هذا الحال · فقد يغيب الاحساس وقد لايغيب · فليس غياب الاحساس ضروريا لحلول الفناء لدى هذا الفريق · بينما الكثرة من الصوفية على انه بحلول الفناء فى الانسان يغيب الاحساس والا لما صح الفناء ·

فالفناء يمر بدرجات : فاول شىء هو أن يفنى المرء عن نفسه وصفاته ببقائه بصفات الحق · ثم يفنى عن صفات الحق بمشاهدته للحق جل شأنه · ثم يفنى عن مشاهدته للحق جل شأنه باستهلاكه فى وجوده سبحانه ·

ومن أعظم الحكايات (وأصدقها) التى أجمع مؤرخوا التصوف عليها وهي خاصة بحال الفناء تلك التى ذكرت أن عروة بن الزبير رضى الله

عنه قد قطعت رجله وهو يصلى دون أن يحس بذلك وكان قطعها بسبب مرض ذكر الحكماء أن عروة سيموت بسببه اذا لم تقطع رجله وقــد رفض عروة طلبهم · غير أن الحكماء استشاروا أمه فى هـذا فقالت لهم « دعوه حتى يدخل الصلاة ثم اقطعوها » · ففعلوا به ذلك · ولم يشعر نظرا لفنـائه كلية فى الذات الالهية »(١) ·

(١) راجع اليافعى ص٣٩٨ ·

الفصل الرابع

رابعة العدوية (*)

١ ـ صعوبات ومقدمات :

تعد شخصية رابعة العدوية من الشخصيات الغامضة والتى يصعب على الباحث أن يقطع فيها برأى ·ولعل ذلك يرجع الى عدة أسباب : أهمها فى هذا الصدد أن رابعة نفسها لم تترك لنا أثرا مكتوبا يمكن الاعتماد عليه فى تتبع سيرة حياتها · فهى لم تكتب كتابا واحـــدا تترجم فيــه لحياتها أو تذكر فيه أهم أقوالها وآرائها فى التصوف · وهذه فى الحقيقة كانت بلاشك سمة رئيسية من سمات الزاهدين والمتصوفين فى هذا العصر اذ أن زهدهم وتصوفهم كان من النوع العملى · ومن هنا فقد أشرنا من قبل الى أن السمات العامة للتصوف والمؤلفات الصوفية لم يكن لها فى الحقيقة أثر يذكر الا بعد القرن الثانى الهجرى ·

وفضلا عن ذلك فان مؤرخى الفرق والعقائد لم يذكروا الا النـــزر القليل عن الحياة العملية لرابعة العــدوية · وهؤلاء المؤرخون على كثرتهم انما يعتمدون فى الحقيقة على مصادر محدودة للغاية أن لم تكن فريدة · ويذكر فى هذا الصدد اعتمــاد معظمهم على « البيان والتبيين » وكتـــاب

(*) اعتمدنا فى هذا الصدد على كتاب أستاذنا الدكتور عبد الرحمن بدوى : شهيدة العشق الالهى : رابعة العــدوية ـ النهضـــة المصرية سنة ١٩٦٢ وهذا سوفـيتضح من الاشارات العديدة لهذا المؤلف ـ هذا فضلا عن المراجع الأخرى التى سيرد ذكرها هنا ·

« الحيوان » للجاحظ ٠كذلك فانهم يعتمدون على« تذكرة الاولياء »لفريد الدين العطار والخطورة فى هذا تكمن فى انه اذا كان صاحب هذا المصدر الاصلى لم يترجم ترجمة صادقة لحياة رابعة العدوية ، فاننا سنجد فى النهاية أمامنا صورة زائفة كل الزيف لهذه العابدة الزاهدة تختلف كل الاختلاف عن شخصيتها الحقة ٠

ومن هنا فاننا لا نعجب اذا أثيرت تساؤلات كثيرة حول « شهيدة العشق الالهى » ٠ وفضلا عن ما سبق من صعوبات متعلقة بتحديد شخصية رابعة العدوية توجد صعوبة أخرى هى أن كثرة من المؤرخين قد خلطوا بين شخصيتها وبين شخصية أخرى هى رابعة بنت اسماعيل الشامية (+ ٢٣٥ هـ) زوجة أحمد بن أبى الحوارى ، بحيث نسبوا الى رابعة العدوية أقوالا لا صلة لها بها وتتبعوا سيرة حياة رابعة الشامية على أنها رابعة العدوية ٠ وعلى ذلك ذهب البعض من هؤلاء الباحثين الى أن رابعة العدوية قد تزوجت بينما يذهب الرهط الاكبر الى أنها لم تتزوج البتة طوال حياتها(١) ٠

كذلك فاننا لا نعجب اذا أثيرت صعوبات كبرى حول شخصية رابعة العدوية : فنحن فى حيرة من أمر ولادتها كما نحن فى حيرة من أمر مماتها ٠ فبينما يذهب فريق الى انها ماتت سنة ١٣٥هـ يذهب آخر الى أن وفاتها كانت ١٨٥هـ « وكانت وفاتها فى سنة خمس وثلاثين ومائة ٠ ذكره ابن الجوزى ٠٠ وقال غيره سنة خمس وثمانين ومائة رحمها الله تعالى

(١) راجع عن رابعة الشامية ماكتبه ابن الجوزى فى كتابه صفة الصفوة جـ٤ ص ٣٠٠ ومابعدها حيث أورد أشعارا على لسان رابعة الشامية نسبت أيضا الى رابعة البصرية ٠ كما أن حديثها عن الحب والفسق واستخدامها الأشعار الحسية يوحى بوجود شبه قوى بينها وبين رابعة العدوية ٠

(٢) وفيات الاعيان ص٢٢٧ جـ٢ نشرة احسان عباس ٠

وقبرها يزار وهو بظاهر القـدس من شرقيـة على رأس جبـل يسمى الطـور » ولا شك ان ثمـة نتائج كبرى تترتب على تحـديد وفاتهـا بدقة · لاننا سنرفض بناء على هـذا التحـديد روايات لا حصر لهـا بطلتها رابعة العدوية ، وسنرفض أيضـا مناقشات غاية فى الاهمية كانت رابعة العدوية فارسة حلبتها ·

كذلك فاننا مازلنا حتى الان فى حيـرة من شأن زواجها : هل تزوجت أم لا ؟ ان ثمة أقوالا كثيرة على أن رابعة العدوية قـد تزوجت · بل لقـد حددت هذه الاقوال اسم الزوج ألا وهو أحمد بن أبى الحـوارى ·لكن من الثابت الآن تاريخيا بما لا يدع مجالا للشك أن هذا الرجل توفى حوالى عـام ٢٣٠هـ ومعنى هذا أنه لايمكن بحال من الاحـوال أن يكون زوجا لرابعة · انه فى الحقيقة زوج لرابعة الشامية تلك التى اختلطت شخصيتها بشخصية صاحبتنا رابعة العدوية ·

ومما يدعم رأينا فى هذا كما سنرى سيرة حياتها ورأيها فى « الدنيا » بوجه عام من حيث ان الزواج جزء من هـذه الدنيا · هذا الى جانب انه قد عرض عليها الزواج أكثر من مرة ومن شخصيات كان لها كيانها آنذاك ومع هذا رفضت الارتباط بأحد غير الله · ويذكر أنهـا قالت فى هذا الصدد لاحد المتقدمين لها (عبد الواحد) : ياشهوانى تزوج شهوانية مثلك ·

كذلك يذكر أنه كان لأبى سليمان الهاشمى بالبصرة كل يوم غلة ثمانين الف درهم · فبعث الى علماء البصرة يستشيرهم فى امرأة يتزوجها فأجمعوا على رابعة العدوية · فكتب اليها : أما بعد : فان ملكى من غلة الدنيا فى كل يوم ثمانون ألف درهم · وليس يمضى الا قليـلا حتى أتمها مائة ألف ان شاء الله ، وأنا أخطبك نفسى ، وقد بذلت لك من الصـداق مائة ألف وأنا مصيره اليك من بعد أمثالها ، فأجيبينى · فكتبت اليه : أما بعد فان الزهد فى الدنيا راحة القلب والبدن ، والرغبة فيهـا تورث الهم والحزن ، فاذا

أتاك كتابى فهىء زادك وقـدم لمعادك ، وكن وصى نفسك ولا تجعل وصيتك الى غيرك ،وصم دهرك واجعل الموت فطرك ، فما يسرنى أن اللـــه خولنى أضعاف ماخولك ، فيشغلنى بك عنه طرفه عين والسلام »(١) ٠

على اننا اذا كنا من الآن سنضع فى اعتبارنا ان رابعـة لم تتزوج ، فان ذلك من جهة أخرى يثير عدة مشاكل تتعلق بفترة الشباب لديها ٠ فهناك روايات عديدة على أن رابعة قد مارست حياة اللهو والفجور بكل وجودها ٠ وانهـــا كانت عازفة ناى شهيرة ٠ ثم انه لجمالها وشبابها ما كان يمكن أن تبعد انظار سادتها عنها اللهم الا اذا كانت منذ البداية مصطفاة ومحفوظة من قبل قوة لايستطيع أحد الوقوف أمام ارادتها ٠

ويؤيد هـذا الاتجاه بتلك الأشعار الحسية والتى يصعب أن تفسر أو حتى تصـدر الا عن تجربة شخصـية مارس صاحبها كل أنواع الحب الحسى الدنيوى والتى اكتوى صاحبها بالشوق والأنس والهجر والصد ٠

صحيح أن مثل هـذه الأشعار يمكن ان تفسر على ضوء أن المرموز اليه فى هـذه الأشـعار بالحبيب هو الله ٠ لكن الم يكن ثمـة سبيل آخر للتعبير عن « الحب الالهى الا على هـذا الأساس المـادى البحت ٠ يضـاف الى ذلك أن لرابعة فى هذه الفترة من حياتها أقوالا كثيرة يستشف منها انها ما زالت متـرددة بين اتبـاع الحس واتباع العقل ، بين الاطاحة بالدنيـا والاطاحة بالآخـرة ٠ فهى فى هـذه الفترة شأنها شأن غيرها تتقـدم خطوة وتتراجع خطوتان : أحيانا ترى الله أقرب اليها من حبل الوريد وأحيانا أخرى لا تراه بل ترى الوجود كله ضدها ٠

ومهما يكن من أمر فاننا أردنا فقط أن نشير الى أن هناك صعوبات جمة لاينبغى أن نغفل عنها ونحن نتحدث عن شهيدة العشق الالهى ٠

---

(١) ابن خلكان : وفيات الاعيان جـ٢ ص٢٨٦ نشرة احسان عباس ٠ دار صادر بيروت سنة ١٩٦٨م وراجع شهيدة العشق الالهى ص١٦٣ ٠

والروايات مهما اختلفت بشأن تتبع حياة رابعة العدوية الا انها كلها متحدة ومتفقة على انها قد ولدت من أسرة فقيرة للغاية ، فلم يكن لدى أبيها قطرة سمن حتى يدهنوا موضع خلاصها · ولم يكن ثمة مصباح ولا خرق للف الوليد · فدعته زوجه الى الذهاب الى الجيران للحصول على زيت لاضاءة القنديل · وارضاء للزوجة ـ على الرغم من انه عاهد الله الا يطلب من عبد من عباد الله شيئا ـ ذهب وطرق باب الجيران فلم يفتح له · فانبأها بما حدث فبكت ·

هناك طرق على ركبتيه ونام فرأى النبى حيث قال له : لا تحزن فهذه البنت الوليدة سيدة جليلة القدر وان سبعين من امتى ليرجون شفاعتها · ثم أمره بالذهاب صبيحة الغد الى عيسى زاذان أمير البصرة ويكتب له ورقة يقول فيها : ان النبى زاره فى المنام وقال له ان يتوجه اليه ويقول له : انك تصلى مائة ركعة وفى ليلة الجمعة اربعمائة لكنك فى يوم الجمعة الاخير نسيتنى · الا فلتدفع أربعمائة دينار حلال لهذا الشخص (والد رابعة) كفارة عن هذا النسيان ·· فلما أفاق والد رابعة من نومه كتب الرسالة التى أمر بكتابتها ودفعها عن طريق الحاجب الى الامير · فلما قرأها الامير أمر باعطائه أربعمائة دينار وقال لهم ائتونى به لاراه · ثم راجع نفسه وقال فى الحال : لا أرى من الموافق أن يأتى الى بل سأذهب انا بنفسى اليه واتمسح بلحيتى على اعتابه واسعى لاحصل على كل ما تشتهيه هذه البنت الجليلة »(١) ·

كذلك يذكر أن « مسمع بن عاصم » و « رياح القيسى » قالا شهدنا رابعة وقد أتاها رجل بأربعين دينارا ، قائلا لها : تستعينين بها على بعض حوائجك · فبكت ثم رفعت رأسها الى السماء فقالت : هو يعلم أنى أستحى

---

(١) د· عبد الرحمن بدوى : رابعة العدوية ص ٨ ـ ٩ ·

منه أن أسأله الدنيا وهو يملكهـا ، فكيف أريد (لعلها تريد) أن آخذها ممن لا يملكها »(١) ٠

والى هـذا المعنى ذهب ابن خلـكان فى وفياته حيث ذكـر أن سفيان الثورى لقى رابعة « وكانت زرية الحـال ، فقد لهـا : يا أم عمـرو أرى حالا رثه ، فلو أتيت فلانا جارك لغير بعض ما أرى ، فقالت له ، ياسفيان : وما ترى من سوء حالى ؟ ألست على الاسلام فهو العز الذى لاذل معه والغنى الذى لافقر معه ، والانس الذى لاوحشة معه ، والله انى لأستحى أن أسأل الدنيـا من يملكها ، فـكيف أسألها من لايملكها ، فقـام سفيان وهو يقول : ما سمعت مثل هذا الكلام»(٢) ٠

من هذه النصوص وما لدى بعض المؤرخين يتضح لنا أن رابعة قـد ولدت أولا كما أشرنا فى بيت فقير للغاية ٠ وانها ثانيا قـد ولدت من أب صالح ، يعرف حدود الله تماما ٠ ذلك انه يرفض أن يسأل النـاس الا ان له سيدا واحدا فقط ٠ فكيف يسأل من لاينفع ولايضر مثله ٠ وتؤكد صلاحيـة الاب الروحية تلك الرؤية التى جاءه فيها الرسول الكريم ٠

ومن هنا نقول أن بذور الثورة الروحية التى أعلنتها رابعة العدوية ، انما توجد منذ بداية الامر فى الاسرة التى كانت تنتمى اليها ، الى جانب الظروف الخاصة التى مرت بها بطبيعة الحال كما سنرى ٠

ويذكر ابن خلكان فى وفياته أنها قالت لابيها : ياأبه : لست أجعلك فى حل من حرام تطعمينه ، فقال لها : أرايت ان لم أجد حراما ؟ قالت : نصبر فى الدنيا على الجوع خير من أن نصبر فى الآخرة على النار(٣) ٠

يذكر المؤرخون ان رابعة وهى فى فترة صباها وبعد أن رحل والداها

---

(١) ابن الجوزى : صفة الصفوة جـ٤ ص ٢٧ نشـرة محمود فاخورى ومحمد قلعجى دار الوعى بحلب ط١ سنة ١٣٩٣هـ ٠

(٢) ابن خلكان : وفيات الأعيان جـ٢ ص ٢٨٦ نشرة احسان عباس ٠

(٣) المرجع السابق ص ٢٨٥ ٠

الى العالم الاخر ساء حالها كتيرا هى واخواتها الثـــلاث • وزاد الامـر ســوءا ذلكالقحــط الذى حــل بالبصرة آنذاك ولقــد كانت يوما تبحث هى واخواتها عن لقمة عيش تقيم بها عودها ، واذا برجل طاغية يراها بعد ان تاهت عن اخواتها ، فما كان منه الا أن اخذها جارية لديه حيث باعها بعد ذلك بمبلغ ستة دراهم •

وفى حياتها الجديدة نالت من العذاب والآلام ما يصعب على بشر أن يتحمله ، حيث اتقل عليها سيدها العمل خاصة وانها كانت بعيدة عنه وعن دنياه بقلبها لان لها وجهة أخرى • ولعل هذا هو سبب اضطهاده لها وتعذيبه اياها •

ويستطرد فريد الدين العطار فيحدثنا أن رابعة كانت فى يوم من الايام تسير بمفردها حيث أدركت أن تمة رجلا يتتبع خطاها ويحدق بنظره فيهـا وكأنه يضمر لها سوءا فاذا بها تسرع الخطى وتغيب عنه • وهنا يذكر انها ارتمت على وجهها من كترة التعب حيث أخذت تنادى ربهــا بقولها « الهى أنا غريبة يتيمة ارسف فى قيود الرق لكن همى الكبير هو أن أعرف : أراض انت عنى أم غيــر راض » • فسمعت صــوتا يقــول . « لاتحــــزنى ففى يوم الحساب يتطلع المقربون فى السماء اليك ويحسدونك على ماستكونين فيه فلما سمعت هذا الصوت عادت الى بيت سيدها وصارت تصوم وتخــــدم سيدها وتصلى لربها متهجدة طوال الليل »(١) •

الرسالة الروحية لرابعة اذن بدأت منذ صباها • هبطت عليها وهى تعــانى أشد أنواع العــذاب والحــــرمان • وكيف لا والنقيض يتحول الى نقيضة . فحرمانها من الدنيا أوصلها بالاخرة ويأسها منها جعلها تتشبث بالآخرة لعل وعسى • وحرمانها من أبويها فى عهد مبكر جعلها تسعى نحو الاب الروحى الكبير • وصبرها على المكاره جعلها تثق بالله وتطمئن له •

---

(١) رابعة العدوية ص١٢ •

ووجودها جارية لدى سيدها جعلها جارية لله حبيبة له حرة معه لايشاركها فى حبه أحد · وباختصار فان الكبت الخارجى لدى رابعة فجـر لديها طاقة روحية هائلة جعلت باطنها مختلفا كليا عن ظاهرها هنا نستطيع ان نقول أن رابعة بدأت تسير على الطريق اللانهـائى وهى لن تسعد الا حينما تعبره كله حيث الاتصال والفناء ثم البقاء ·

لكن الطريق لايعبـر هكذا كرميـــة من غير رام · صحيح انه لا يتم الا بتوفيق الله ورضـاه وهدايتـه لكن هذه الهبات الالهيـــة لاتمنح الا لمن يستحقها · لقد كان على رابعة ان تشق طريقا ممتلئا بالاشواك والعقبات · لقد كان عليها أن تحارب كل من حولها بل لقد كان عليهـا أن تحـارب أولا نفسها · لقد كان عليها ان تتخلص أولا من نفسها الأمارة بالسوء · عليها ان تتخلص من جواسيس الدنيا لديها وأقصد الحواس الخمس ·لقـد كان عليها أن تربى نفسها على طاعة الله والسير وفق ما يريده ·لقد كان عليها ان تحارب أولئك الذين عرضوا عليها انفسهم ووضعوا بين يديها « الدنيا » ولقد جعلت رابعة اثناء ذلك كله الصبر غذاء لها تلتهم منه كلما وسوست لها نفسها بحب الدنيا : فلقد صبرت على الجوع بدلا من الشبع وعلى الفقر بدلا من الغنى· وفضلت أن تكون زوجة للهبدلا من أن تكون لامير البصرة · ولقد استحت أن تسأل الله شيئا فى الوقت الذى كانت هى فيـــه فى أشد الحاجة الى شىء تقيم به بدنها · وبايجاز فان رابعة بعد أن تلمست الطريق وهديت اليه كان عليها أن تحرر نفسها من الظـــاهر كما هى محررة من الباطن · لكن كيف الخلاص ؟

لقد كان من غير الممكن لرابعة أن تتحرر من سيدها ، الا بفضل من الله وتوفيقه · وهنا يذكر صاحب « تذكرة الاولياء » أن سيد رابعـــة قام ليلة من الليالى (ولعله كان يضمر سوءا لجاريته) ينظر على رابعة من ثقب كان فى بابها واذا به يجـد رابعة وقد نهضت واقفـــة بين يدى الله وهى تخاطبه بقولها : « الهى انت تعلم أن قلبى يتمنى طاعتك ونور عينى فى خدمة عتبتك · ولو كان الامر بيدى لما انقطعت لحظـــة عن خدمتك ولكنك تركتنى

تحت رحمة هذا المخلوق القاسى من عبدتك » • ولقد شاهد سيدها قنديلا يحلق فوق رأس رابعة وهو بسلسلة غير معلق وله ضياء يملأ البيت كله • فلما أبصر هذا النور العجيب فزع ونهض من مكانه وظل ساهدا مفكرا حتى طلع النهار حيث دعا رابعة وقال لها « لقد وهبتك الحرية • فان شئت بقيت هنا ونحن جميعا فى خدمتك ، وان شئت رحلت أنى رغبت(١) •

وسواء صحت هذه الرواية أو لم تصح وسواء وقعت بالفعل أو لم تقع فان رابعة بلا شك قد اعتقت دون مقابل وقد اعتقها من اشتراها بماله • وهذا يجعلنا نرجح ان ثمة سببا روحيا قويا هو الذى دفع سيدها الى تركها وشأنها • فلقد كان من الصعوبة بمكان أن لم يكن من المستحيل ، ان يتركها سيدها هكذا وهى لها ما لها من الجمال والشباب اللهم الا اذا كان هناك سبب قوى منع سيدها من الاستمرار فى ايذائها وتعذيبها ، الامر الذى ترتب عليه اطلاقها • ولعل هناك سببا آخر هو نزعه الحب الجارفة التى بدت على رابعة • ولعلها بهذا الحب الذى كانت تقابل به عذاب سيدها قد هزت مشاعره فتركها وسبيلها • فلقد غطى ذلك الحب الجارف الذى كان يملأ كيان رابعة كل شىء فى حياتها • لقد احبت بكل ما تملك من حب الدنيا وما فيها فى بداية حياتها وهذا الحب بعينه تحول الى حب للآخرة ومايتصل بها • فليس ثمة وسط بين الدنيا : اما الدنيا واما الاخرة وصاحب حبين كذاب » •

ولقد كان من دعاء رابعة : اللهم قد وهبت لك من ظلمنى فاستوهبنى ممن ظلمته • وقد ورد لها أيضا •

انى جعلتك فى الفؤاد محدثى وأبحت جسمى من أراد جلوسى

فالجسم منى للجليس مؤانس وحبيب قلبى فى الفؤاد أنيسى(١)

---

(١) راجع عبد الرحمن بدوى رابعة العدوية : ص١٥ •

(٢) ابن خلكان : وفيات الأعيان جـ٢ ص ٢٨٦ ـ ٢٨٧ •

ان الحب هو سلاح المرأة فى الحصول على ما تريد فكيف يغيب هذا السلاح عن رابعة · لقد كان امامهـا طريقان الى الله : اما الزهـد واما الحب · اما عن الزهد فلم يكن ثمة لديها شىء تزهد فيه لانها لم تكن تملك شيئا البتة · ولقد سعت فى البداية لكنها بلا شك لم توفق فى سعيها · وعلى ذلك يبقى لديها الحب وهـــو بلا شك من اقـوى الاسلحة وامضاها لـدى المرأة · ومن هنا سنجد انها قـد استولت على محبوبها بالحب الذى لم تكن تملك سواه · ونستطيع أن نقول أن ثمة عوامل متشعبة ساهمت كلها فى نشوب الثورة الروحية لدى رابعة :

١ ــ أول هــذه العوامل ما يمكن أن نسميه بالاستعداد الفطرى لدى رابعة حيث نجد أن بذور التصوف موجودة لديها منذ الصـبا · وقد أشرنا الى ذلك من قبل حيث بشرت منذ صباها بانها فى مرتبة أعلى من مرتبـة المقربين أولئك الذين سيحسدونها يوم القيامة على المكانة التى نالتها ·

٢ ــ نشأة رابعة فى جـو دينى من أب يثق فى الله كل الثقة · ومع أن رابعة لم تعمر طويلا فى حيـاتها الاسرية هـذه الا انه من الثابت أن نشأة الطفل تؤثر عليه بلاشك تأثيرا سحريا سواء شعر بذلك المرء أم لم يشعر · فاذا كان والدها تحت ضغط الحاجة رفض أن يسأل الناس شيئا فانها كذلك قد تابعت نفس الاتجاه · فقد صرحت فى وجه الحسن البصرى حينما عرض عليها كيسا من ذهب قدمه لها أحد المحبين المريدين قائلة : انك أيها الحسن تعرف تماما أن الله تعالى يعطى الطعام لمن لا يركعون له فكيف لا يعطيه من يغلى قلبه حبـا لجــلاله (وهو يرزق من يسبه افلا يرزق من يحبه) وأنا منذ عرفت الله صرفت وجهى عن كل مخلوق(١) ·

٣ ــ ثم ان الظروف الاجتماعية التى سادت عصر رابعة كانت أيضا من جملة العوامل الرئيسية والتى عجلت ببزوغ فجر الثورة الروحية عنـد

---

(١) فريد الدين العطار · عن بدوى ص ١٥٤ ·

رابعة ·ذ لك ان الفقر والجوع وعملها كخادمة وما قيل بشأن فترة حياتها كمغنية ·· كل هذه الامور ساعدت على انقلابها الروحى · ذلك انها فقدت الطمأنينة فى العالم الخارجى فكونت داخلها عالما خاصا لايشاركها فيه احد · لم تجد محبوبا فى الخارج تبادله الحب فكان أن وجدته فى الداخل ، لم تملك شيئا فى العالم البرانى فامتلكت كل شىء فى العالم الجوانى ·لقد استعبدت نفسها فى الحياة الخارجية فكان ان حررتها بالحياة الباطنية الروحية · كيف لا والاطراف كما يقولون فى تماس ·

٤ ــ ثم ان من العوامل التى ساعدت على التصوف المبكر لدى رابعة ترددها على المساجد انذاك ، وما كان يثار فى هذه المساجد من كلام بشأن الجنة والنار وخصائص المؤمنين والكافرين ·ويذكر فى هذا الصدد انها قد قابلت رباح بن عمرو القيسى ذلك الرجل التقى الصالح · فمن المحتمل أن يكون قد أثر عليها بورعه وتقوته تأثيرا كبيرا ·ولعله ــ من جهة أخرى ومن خلال فراسته ــ قد وجد فيها ارضا بكرا صالحة لان يكون لها شأن فى مجال الزهد والعبادة ·

٥ ــ وهناك عامل أخير يمكن أن يكون له نصيب فى زهد رابعة وتصوفها : فقد افترض الدكتور عبد الرحمن بدوى أن يكون ثمة تجربة يائسة من دنيا الناس ولابد أن تفترض هنا خصوصا تجربة حب مخفق يستشرف الى سراب زواج أو ما اليه ، فذكريات الماضى الداعى الى التقوى والمواعظ مهما يبلغ تأثيرها عن طريق المثل الحسى الصديق لاتكفى لتفسير ما حدث لديها · فلا مناص اذن من افتراض هذا العامل(١) ·

بدأت رابعة العدوية اذن طريق التصوف · والتصوف كما أشرنا يقتضى من المرء تضحيات كثيرة فضلا عن انه ينقسم الى مقامات وأحوال·

---

(١) د· بدوى : رابعة العدوية ص١٩ ·

وكان لابد من أن تبدأ الطريق من أوله • وبداية الطريق كما نعلم التوبة : التوبة من كل شيء يمكن أن يتعلق به القلب عن الله ، التوبة من الذنوب ، التوبة من نسيان الذنوب ••• ولشهيدة العشق الالهى رأى خاص فى التوبة تابعها فيه فيما بعد كثير من الصوفية • ففى رأيها أن التوبة لا تبدأ من العبد بل من اللـــه كما أن الرضى والحب لا يبدآن من المخلوق بل من الخـالق • وبنـاء على ذلك كان رأيها ان المرء اذا اراد أن يتوب فانه لن يستطيع ذلك اذا لم يتب الله عليه • انه لايكفى المرء أن يستغفر الله من ذنوبه ، كى يغفر له الله ويتوب عليه • ان المرء عندها لايستطيع أن يكسب حب الله وتوبته ورحمته بل ان الله هو الذى يدخل عبـاده داخل مملكة الرضا والحب والتوبة • معنى هـذا ان التوبة أقرب الى أن تكون هبة من الله للعبد وليست كسبا منه • فلقد قال رجل لرابعة كما يروى لنـا ذلك القشيرى : « انى قد أكثرت من الذنوب والمعاصى فلو تبت هل يتوب على ؟ فقالت : لا : بل لو تاب عليك لتبت » • كذلك سئلت رابعة : هـل عملت عملا ترين أنه يقبل منك ؟ قالت ان كان فمخافتى أن يرد على(١) •

انه ليس المهم ان افعل واتوجه الى اللـه بل الاهم أن يقبل الله فعلى ورجائى • ومن هنا كانت رابعة العدوية دائما فى توبة مستمرة وفى دعاء متصل أن يقبل الله قيامها وقعودها • انهـا كانت قلقة مضطربة بشـأن ما تقوم به : هل يقبل أم لا يقبل ؟ هل يرضى الله عن افعالها أم لايرضى ؟ • هذا القلق الرهيب جعلها دائبة السعى والعبـادة والتوجه بكل الهمة نحو الله فقد ذكر أن « سجف بن منظور » قال : دخلت على رابعة وهى ساجدة • فلما أحست بمكانى رفعت رأسها فاذا موضع سجودها كهيئة الماء المستنقع من دموعها • وقال العباس بن الوليد : قالت رابعة : أستغفر اللـه من قلة صدقى فى قولى أستغفر الله »(٢) •

وقد ذكر بعض المؤرخين (الشيخ الحريفيش فى كتابه الروض الفـائق

(١) ابن الجوزى : صفة الصفوة جـ٤ ص٢٩ •
(٢) ابن الجوزى : صفة الصفوة جـ٤ ص٢٨ •

فى المواعظ والرقائق) ان رابعة « كانت اذا صلت العشاء قامت على سطح لها وشدت علبها درعها وخصارها ، ثم قالت الهى انارت النجـوم ونامت العيون وغلقت الملوك ابوابها وخلا كل حبيب بحبيبه ، وهذا مقامى بين يديك » ثم تقبل على صلاتها فاذا كانت وقت السحر وطلع الفجر قالت : « الهى هذا الليل قد أدبر وهذا النهار قـد أسفر فليت شعرى اقبلت منى ليلتى فاهنأ ام رددتها على فاعزى ؟ فوعزتك هـذا دأبى ما أحييتنى واعنتنى وعزتك لو طردتنى عن بابك ما برحت عنه لما وقع فى قلبى من محبتك(١) • هذا النص الهام بشير الى عدة أمور نوجزها فيما يلى :

١ ـ فهو يشـير الى فكرة التوبة الدائمـة التى لا تكف رابعـة عن ترديدها والتى كرست حياتها من اجلها •

٢ ـ كذلك فانه يشـير الى « القلق » الذى يدور بخلد رابعـة على نتائج افعالها لانها لا تدرى هل يقبلها الله أم لا ؟

٣ ـ وأخيرا فان هـذا النص يشير الى فكرة الحب الجديد • ذلك الحب الذى لا يسعى فيه المحبوب الى كسب منافع من محبوبه • انه حب خالص صاف لا يكدره شىء • حب من أجل الحب • لا خوفا من النار ـ كما سـتقول فيما بعد ـ ولا طمعا فى الجنة • انه حب ليس المهم فيه أن يرضى الحبيب عنه أو لا يرضى • وليس مهمـا أن يعلم به أو لا يعلم • ولاشك أن هـذا هو أرقى أنواع الحب • انها تنادى ربها بقولها : ياربى : سواء قبلت عملى أو لم تقبل سـواء رضيت عنه أو لم ترض فانى سـوف أظل على عهدى من حبى لك واخلاصى وتواجدى معك فلن أتركك ما حييت ولن أسـتبدل بك حبيبا آخـر ولن أدع أى شىء يشغلنى عنك • انك أنت

---

(١) رابعة العدوية ص ٢٣ ـ ٢٤ وراجع وفيات الأعيان لابن خلكان جـ٢ ص ٢٨٦ •

سبحانك حياتى وانسى • أنت روح الفؤاد وأنت رجائى • وأنت لى مؤنس • وشوقك زادى فليس لى عنك ما حييت براح لانك متمكن تمام التمكن من القلب والوجدان « ان الحب الحق هو ذلك الذى يتألم فيه أحد الطرفين دون أن ينال شيئا لأنه اذا تم التبادل فسد معنى الحب(١) •

هذا الحب الجارف من المحبوبة الولهانة تطلب منها التهجد وقيام الليل كله وهنا تشير الروايات الى أن رابعة كانت دائمة الذكر والمناجاة لحبيبها بالليل بعيدا عن الناس • فهى تريد أن تكون هى له وحده فحسب لايشاركها فيه أحد أو ان شئت لا يشاركه فيها أحد • انها تريد أن تنطق بلسان الحبيب : فتحب من يحب وتكره من يكره • وفى هذا كانت تحذر نفسها من الغفلة عن ذكر الله أو الالتفات الى غيره خوفا من ضياع الحبيب منها أو صده لها فكانت تكرر دائما قولها « يانفس •• كم تنامين والى كم تقومين يوشك أن تنامى نومة لاتقومين منها الا لصرخة يوم النشور(١) •

٢ ـ مفهوم الحج عند رابعة :

وكان لابد لرابعة وهى تجمع قواها الروحية تجاه الثورة الجديدة أن تحج الى بيت الله الحرام • ذلك انه اذا كان الحج فريضة من فرائض الاسلام فانه يعد بالنسبة للصوفى من أهم الفرائض التى ينبغى على الصوفى أن يؤديها وهنا يذكر فريد الدين العطار ان رابعة بدأت تحج على حمار فى بداية أمرها لكنها سرعان ما تركت دابتها واخذت تسعى الى الكعبة على قدميها • بل اننا اذا تتبعنا رواية العطار بنصها لقلنا انها كانت تتدحرج على أضلعها حتى تصل الى الكعبة • وفى هذه المرحلة من حياتها تذكر لها بعض الكرامات • فمن هذه الكرامات تلك التى مات فيها حمارها وهى فى الطريق الى الكعبة وسرعان ما أحياه الله لها بناء على

---

(١) رابعة العدوية ص٢٧ •
(٢) ابن الجوزى : صفة الصفوة جـ٤ ص ٢٩ ـ ٣٠ •

طلبها حيث قالت « الهى اكذا يفعل الملوك بعبيدهم الضعفاء العاجزين لقد دعوتنى الى زيارة بيتك وها أنت ذا تدع حمارى ينفق فى الطريق وتدعنى فى الفيافى وحيدة • فما أتمت هذه الكلمات حتى نهض الحمار ميلئا بالحياة فوضعت عليه متاعها واستمرت فى طريقها ولحقت بالقافلة »(١) •

وللحج معنى خاص عند الصوفية يختلف عن معناه عند العامة ، اذ نستطيع أن نقول : ان الحاج الصوفى يشارك بحجته الاولى العامة فى حجهم بينما هو فى الحج التالى له مآرب أخرى • ذلك ان العامة تذهب الى الحج لكى تتذكر الرسول وسنته وتعاهد الله على السير على دينه وتتذكر هناك جهاد المسلمين وحروبهم وانتصاراتهم ثم يسألون الله المغفرة والتوبة راجين جنات النعيم ••• هذا بالتاكيد ما يطلبه أيضا الصوفى لكنه سرعان ما يتخطى هذه الدرجة الى درجة أخرى لايريد فيها أن يرى الكعبة بل يريد رب الكعبة • يريد أن يخاطبه الله ويناجيه •

ففى البداية قالت رابعة كما يقول كثيرون غيرها « الهى وعدت بجزاءين لامرين . القيام بالحج والصبر على الشدائد • فان لم يكن حجى صحيحا مقبولا عندك فياويلتاه وما أشد هذه المصيبة عندى •• لكن ماجزاء هذه المصيبة »(٢) •

ثم لما تخطت هذه الدرجة وصعدت درجة أخرى ناجت ربها وهى فى الصحراء فى طريقها الى الكعبة قائلة : « الهى ان قلبى ليضطرب فى هذه الوحشة انا لبنة والكعبة حجر وما اريده هو ، ان اشاهد وجهك الكريم • فناداها صوت من عند الله تعالى يقول « يا رابعة اتطلبين وحدك ما يقتضى دم الدنيا باسرها ؟ ان موسى حين رام أن يشاهد وجهنا لم نلق الا ذرة من نورنا على جبل فخر صعقا »(٣) •

---

(١) رابعة العدوية ص٣٦ •
(٢) تذكرة الأولياء • عن د• بدوى ص٣٧ •
(٣) رابعة العدوية ص٣٨ •

ثم نأتى الى الدرجة الاخيرة والقصوى ولعلها غاية المطـاف عنـد رابعة من حجها حيث صرخت جهرة وبجـــرأة لا مثيل لها من قبل « لا أريد الكعبة فماذا أفعل بها ؟ ولم تشأ ان تنظر اليها(١) · وبعبارة موجزة لقـد تخلت رابعـة عن جسدها بل لم تعـــد تشعر به لقـد أصبحت نورا لقـــد أضحت روحـــا بلا جســـد · انهـــا قـد تخلصت من ناسوتيتها وتريد الان أن تتحـد بنبعها الاصيل النــور الاكبــر · لقـد تخطت المقامات كلها ابتداء من مقـــام التوبة فالورع والزهد والفقر (بالمعنى المادى هنا) والصبر مـــارة بالتوكل والرضا ·· وهى الان تريد الوصـــول والاتصال · تريد المحو والفناء حيث البقاء · لكن هـذه المصطلحات الصوفية وان لم تكن قد تداولت وحـــددت معانيها آنذاك الا انه من المؤكد ان مضمونها كان يدور بخلد الصوفية آنذاك وعلى رأسهم صاحبتنا هذه · لقـــد كان التوجه الى الكعبة أمرا ضروريا فى المرحلة الاولى من مراحل الزهد والعبـــادة حيث كان الذهاب الى الكعبة من شـــأنه ان يثبت لدى صاحبه العقيدة الدينية ، اما الان وقد تجاوزت رابعة هذه المرحلة فانها لم تعـــد فى حاجة الى من يصلها برب الكعبة · انها الان تقيم معه علاقة مباشرة وجها لوجه · لقـد عرفت الطريق ولا داعى البتة الآن للتشبث بأية محسوسات للوصـــول الى هناك · لقد غدت روحا نورانية ، ومن شأن هـــذه الروح أن تدرك اللامادى ادراكا مباشرا ·

٣ ـ هل تزوجت رابعة ؟ :

ومع ان معظم الاراء على ان رابعة قد تزوجت الا أنه من الثـــابت ان رابعة لم ترتبط باحد من الرجال · ولعل ما أثير حـــول زواجهـــا أو عدم زواجها من غموض راجع الى الخلط بينها وبين رابعـــة الشامية التى كان زوجها احمد بن أبى الحوارى · ولهذا فان كل ما يرد من أقول على لسان صاحبنا هـــذا منسوبة الى رابعـــة ينبغى أن يرد الى رابعـــة الشاميـــة زوجته ·

---

(١) رابعة العدوية ص ٣٩ ·

انه من الثابت أن عبد الواحد بن زيد سعى الى خطبتها فما كان منها الا ان قالت له « ياشهوانى ٠٠ اطلب شهوانية مثلك »(١) ٠ كذلك تذكر الاخبار ان محمد بن سليمان الهاشمي ـ وقد كان اميرا للبصرة آنذاك وله ما له من المال والجاه ـ سعى بدوره الى الزواج منها حيث قال لها « لى غلة عشرة آلاف فى كل شهر اجعلها لك ٠ فكتبت اليه : مايسرنى انك لى عبد وان كل ما لك لى وانك شغلتنى عن الله طرفة عين »(٢) ٠

وفى رواية أخرى رواها المناوى انها كتبت له قائلة :

« أما بعد : فان الزهد فى الدنيا راحة البدن والرغبة فيها تورث الهم والحزن ، فهيء زادك وقدم لمعارك وكن وصى نفسك ولاتجعل الرجال أوصياءك فيقتسموا تركتك وصم الدهر واجعل فطرك الموت ٠ واما انا فلو خولنى الله أمثالك ما حزت واضعافه فلم يسرنى ان اشتغل عن الله طرفة عين والسلام »(٣) ٠ ان من المؤكد ان من لا يريد الارتباط بالدنيا فعليه ـ من باب أولى ـ أن ينصرف عن الزواج لانه ـ بطريقة أو باخرى ـ سيثبت اقدامه فى الدنيا من خلال الابناء « ان من ازواجكم وأولادكم عدوا لكم فاحذروهم »(٤) ٠ وفى موضع آخر « المال والبنون زينة الحياة الدنيا والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا وخيرا أملا »(٥) ٠

ان الزواج يتنافى مع الوفاء بالحياة الروحية العالية وماتقتضيه من مجاهدات وانقطاع لله وانصراف عن الدنيا واماته للشهوات وارتفاع بالمضمون الروحى الباطن وارتفاع الجانب المادى الظاهر(٦) ٠ لقد عاهدت

---

(١) رابعة العدوية ص٥١ ٠
(٢) المرجع السابق ـ نفس الصفحة ٠
(٣) رابعة العدوية ص ٥١ ـ ٥٢ ٠
(٤) التغابن : ١٤ ٠
(٥) الكهف : ٤٦ ٠
(٦) رابعة العدوية ص ٥٧ ـ ٥٨ ٠

رابعة نفسها منذ الصبا على أن لاتقترن باحد غير اللـه حبيبها وانيسها وسلوتها برضاه ترضى وبعشقه تهيم وبشوقه تحيا • ومن هنا نجد طاقة الحب عند رابعة قد ولت وجهها تجاه الله • ان الحب بلا شك أقوى عواطف المرأة واسلحتها ، وقد كان على رابعة أن توجه هـذه الطاقة نحو مرادها (الله) • ومن هنا نصل الى فكرة رابعة عن الحب •

٤ ــ الحب عند رابعة :

ينقسم الحب عامة الى قسمين : حب مادى وحب روحى • حب باعتباره وسيلة لهدف آخر وحب هو هدف فى حد ذاته • الحب المادى الذى هو وسيلة ينتهى بانتهاء الغرض • أما الحب الخالص الذى هو فى حد ذاته مطلب صاحبه فانه لا ينتهى ولا يقف عند حد • الحب المادى موضوعه محدد متناه أما اللا مادى فهو لا ينتهى البته • ولاشك أن رابعة العدوية قد خبرت الحبين معا : الحب المادى فى بداية أمرها ثم الحب الروحى • واذا كان هذان النوعان من الحب يناقض الواحد منهما الآخر فيما يتعلق بالأمور المادية فانهما ليسا كذلك فيما يتصل بالذات الالهية اذ بوسع المرء أن يحب الله للنعم التى ينعم بها عليه من سمع وبصر وفؤاد ورزق ••• وبوسعه أيضا أن يحبه لانه سبحانه جدير بالحب والتقدير لانه كله جمال وجلال وعدل وحكمة ونور •

ولما كانت رابعة العدوية قد طلقت الدنيا بما فيها ومن فيها فان حبها لله انما هو من النوع الثانى وهذا لا يمنع ــ كما اشرنا ــ من أن تحب الله لما منحها من قلب وعينين ولسانا وشفتين ••• لكى نعرفه وندركه ونحبه • ومن هنا جاء على لسانها فى مناجاتها لربها حبيبها :

أحبك حبين • حب الهوى وحبا لانك أهل لذاكا

فأما الذى هو حب الهوى فشغلنى بذكرك عمن سواكا

وامـا الـذى انت أهــل له   فكشفك للحجب حتى أراكا

فلا الحمـد فى ذا ولا ذاك لى   ولكن لك الحمـد فى ذاكا

على ان الحب الذى هو حب الهوى على حـــد تعبير رابعة يمكن أن يكون فى النهاية ـ كما أشـرنا ـ محدودا مهما بلغ عظم قدره لانه بلا شك مرتبط فى النهاية بموضوع النعم التى ينعم بها اللــــه على عبــاده سواء كثرت هذه النعم من وجهة نظر العبد أم قلت ٠ اما الله اللامتناهى باعتباره موضوعا للحب باعتباره هدفا وغاية فى حد ذاتها فان حبه لايتناهى ولايقف عند حد فليس للامور المادية دخل فيـــه ولا شأن له باغراض الدنيا ٠ ان حبا هذا شأنه يلقى على المرء مسئوليات كبرى ينبغى على المـرء المحب أن ينفذها بنفس راضية وبقلب مطمئن ذلكم أن الحب اللامتناهى واجبـــاته ومسئولياته لاتتناهى ولاتقف عند حد ٠ ومن هنا نستطيع أن نفسر كثـرة قلق رابعة العدوية على نتائج أفعالها حينما قالت . ان استغفارنا يحتــاج الى استغفار ٠٠٠ واقلة حزناه ٠٠٠

انهــا لا تملك آنئـذ الا القـــلق ٠ كيف لا وهى لن تستطيع ان توفى الدين مهما فعلت ٠ انها لن تستطيع ان تفرغ من أداء واجبها نحو الله لان هذا الواجب سلسلة لا نهاية لها حيث ان كل واجب منهــا يؤدى الى غيره من واجبات ٠٠ وهكذا ٠

لقـد كان الترهيب والترغيب من العـــوامل الاساسية المسئولة عن انتشار الزهد فى القرنين الاول والثانى : الرغبة فى الدخول فى الجنــة وما بها من نعيم حيث الجنات تجرى من تحتها الانهار والخوف من النــار وما بها من عذاب اليم لاينقطع حيث يبدل الجلد بغيره ٠٠٠ الخ ٠

هذه الفكرة نبذتها رابعة تماما بل وهاجمتها ٠ فقد ذهبت الى القول : انى ما عبدته خوفا من ناره ولا حبا لجنته فاكون كالأجير السوء ٠ انمــا عبدته حبا وشوقا اليه ٠ انها ترى انهـــا لا ترغب فى جنــة ولاترهب نارا

مهما كان وقودها · بل انها تتخطى ذلك فتقول : لو انى يارب عبدتك من اجل البعد عن النار والرغبة فى دخول الجنة فاحرمنى من هذه الاخيرة وادخلنى ذاك · انى يارب ـ وانت تعلم ما فى القلوب ـ اعبدك لانك أهل لذلك ، أعبدك لجمالك وجلالك ·

بل انها أشرفت ذات مرة على الهلاك ـ كما يحكى عنها ـ لا لشىء بل لان قلبها مال الى الجنة · فقد ذكر الكلاباذى « انه دخل جماعة على رابعة يعودونها من شكوى ، فقالوا : ما حالك ؟ فقالت : والله ما أعرف لعلتى سببا · عرضت على الجنة فملت بقلبى اليها ، فاحسب ان مولاى غار على فله العتب(١) ·

وينبغى ان ننتبه هنا الى كلمة « عرضت على الجنة » اذ أن هذه العبارة تعنى أن سعى رابعة الى الله لم يكن من أجل الجنة أو الخوف من النار ، بل كانت تعبد الله لذاته · لانه سبحانه القيمة الكبرى المطلقة فى الوجود · ولعل اخلاصها فى العبادة وتفانيها فى حب الله وسعيها للوصال به جعلها تبشر بطريقة أو بأحرى بالجنة فمالت اليها · هل يوجد بعد ذلك تواضع فى الحب واخلاص وفناء ؟ هل توجد امرأة تكشف عن وجهها أكثر من ذلك : تحب مهما كلفها الحب · تحب سواء انتبه المحبوب الى ذلك ام لم ينتبه رضى أم لم يرض · تحبه سواء بادلها حبا بحب أو لم يبادلها · انها احبته ولن تبرح بابه بعد حتى اذا طلب ذلك منها أو منعت عنه · فهى كانت ترى فى كل ذلك متعة روحية ما بعدها متعة ·

فقد روى العطار قائلا : « يحكى ان مالك بن دينار والحسن البصرى وغيرهما غدوا لزيارة رابعة فسألتهم عن معنى الصدق فقال الحسن « ليس بصادق فى دعواه من لم يصبر على ضرب مولاه · فقالت رابعة : هذا غرور · وقال شقيق البلخى وكان حاضرا « ليس بصادق فى دعواه من لم يشكر على ضرب مولاه » · فقالت : هناك ما هو خير من هذا · فقال

---

(١) رابعة العدوية ص٧٨ ·

ابن دينار « ليس بصادق فى دعواه من لم يتلذذ بضرب مولاه » ٠ فصاحت رابعة : بل ثمة أفضل من هذا كله ٠ فقالوا لها تكلمى انت اذن ٠ فقالت : « ليس بصادق فى دعواه من لم ينس الضرب فى مشاهدة مولاه ٠ مثل نسوة مصر اللائى نسين الام أيديهن لما رأين وجه يوسف(١) ٠

أما بعد : فان خير ما نختتم به حديثنا هنا عن رابعة ماذكرته عبدة بنت أبى شوال التى كانت تخدم رابعة ، قالت : لما حضرتها الوفاة دعتنى وقالت : ياعبده لاتؤذنى بموتى أحدا ، وكفنينى فى جبتى هذه ، وهى جبة من شعر كانت تقوم فيها اذا هدأت العيون ٠ قالت : فكفناها فى تلك الجبة ، وفى خمار صوف كانت تلبسه ٠ ثم رأيتها بعد ذلك بسنة أو نحوها فى منامى عليها حلة استبرق خضراء ، وخمار من سندس أخضر لم أر شيئا قط أحسن منه ٠ فقلت يارابعة : مافعلت بالجبة التى كفناك فيها والخمار والصوف ؟ قالت : انه والله نزع عنى وأبدلت به ما ترينه على ، فطويت أكفانى وختم عليها ، ورفعت فى عليين ليكمل لى بها ثوابها يوم القيامة ٠٠٠ قلت فمرينى بأمر أتقرب به الى الله عز وجل ، قالت : عليك بكثرة ذكره يوشك أن تغتبطى بذلك فى قبرك ٠ رحمها الله تعالى(٢) ٠

---

(١) رابعة العدوية ص٨٨ ٠

(٢) ابن الجوزى : صفوة الصفوة جـ٤ ص٣٠ ، وابن خلكان فى وفياته جـ٢ ص٢٨٩ ـ ٢٩٠ ٠

الفصل السادس

الحلاج (١)

١ ـ مولده ونشأته :

ولد الحسين بن منصور الحلاج فى منتصف القرن الثالث الهجرى تقريبا (حوالى ٢٤٤هـ = ٨٥٧م) • وكانت وفاته عام (٣٠٩ = ٩٢٢م) • ويعد الحلاج من أوائل الصوفية الذين نالوا شهرة واسعة ، واحتل ، بغير نزاع ، مكانة مرموقة فى تاريخ التصوف الاسلامى •

ولد شهيدنا ببلدة « الطور » الواقعة فى الشمال الشرقى من البيضاء بفارس ـ ايران • والحلاج ، بفتح الحاء المهملة وتشديد اللام وبعدها الف ثم جيم • وانمــا لقب بذلك لانه جلس على حانوت حــلاج واستقضــاه شغلا • فقال الحــلاج : انا مشتغل بالحلج • فقــال له : أمضى فى شغلى حتى أحلج عنك • فمضى الحــلاج وتركه • فلما عـــاد رأى قطنه جمعية محلوجا(٢) •

---

(١)عن الحلاج راجع طبقات السلمى ٣٠٧ ـ ٣١١ ، تاريخ بغداد جـ٢ ص١١٢ ـ ١١٤ ، طبقـــات الشعرانى جـ١ ص٩٢ ـ ٩٣ • أخبـــار الحلاج ،الطواسين : للحلاج نشرة ماسينيون وكــذلك . المنحنى الشخصى لحياة الحلاج ـ للوى ماسينيون ـمن كتاب شخصيات قلقة فى الاسلام للدكتور عبد الرحمن بدوى ص٦١ ـ ٩١ ـ النهضة العربية ســنة ١٩٦٤ القاهرة وكذلك راجع الفهرست لابن النــديم من ص٢٦٩ ـ ٢٧٢ • دار المعرفة بيروت (بدون تاريخ) وكذلك وفيات الاعيان لابن خلكان جـ٢ ص١٨٩ ومابعدها من نشرة احسان عباس •وكذلك ديوان الحلاج • نشرة د• كامل مصطفى الشيبى •

(٢) راجع أخبار الحلاج ص٥٩ ـ ٨٩ ، نشرة ل • ماسينيون و • ب • كراوس ـمكتبة لاروز ـ باريس ١٩٣٦ •

وقيل كذلك – فى سبب تسميته حلاجا – انه كان يتـــكلم ، قبل ان ينسب اليه علم الاسرار ويخبر عنها فسمى بذلك حلاج الاسرار(١) ٠

وعلى ضوء ذلك فان الحلاج يمكن أن يكون قد سمى بهذا الاسم لاحد أمرين أو لكليهما معا :

١ – فلعله سمى حلاجا لانه ، ومن قبله أباه ، كان يعمل بصناعة الغزل والنسيج (الحلج) ٠

٢ – وقد يكون السبب فى تسميته حلاجا أنه يخـــرج الاســـرار والمعارف من صدور أصحابها اى يحلجها ويجلبها الى الخارج ٠

وتذكر الروايات التاريخية أن والد الحـــلاج قـد انتقل لكى يعمل نساجا فى تستر ٠ وتأتى أهميـــة ذلك فى أن هذه المدينـة كانت خاصـة بالعرب ٠ وهذا معناه أن الحلاج قد وقف فى فترة مبكرة من حيـــاته على اللغة العربية ومن ثم القرآن الكريم ٠ بل ان هذه الكتب تشير الى أن الحلاج قد نسى لغته الفارسية كلية ٠ ولاشك أن اجادة الحلاج للغـــة العربية وتبحره فيها ، فتح له المجال لفهم القرآن فهما جيدا حيث أن الحلاج قد حفظ القرآن كله فى فترة مبكرة من حياته ٠ ولقد سمح له ذلك – الى جانب نضوجه الفكرى المبكر – باستخدام الالفاظ العربية بطريقة يصعب على غيره استخدامها ٠

ثم نتابع تطور حيـاة الحلاج فنجد انه قد بدأ صلته بالتصوف على يد رجل صوفى من الطراز الرفيع هو « ســـهل التسترى » ٠ وما أن بلغ الحلاج العقد العشرين من عمره حتى ترك هذا الصـــوفى الجليل متوجها الى البصرة ٠ وفى البصرة بدأ فى ارتداء الخرقة الصوفية على يد عمرو المكى ٠ وفى هذه الفترة تزوج الحسين بن منصور الحـــلاج من سيدة

---

(١) وفيات الاعيان لابن خلكان جـ٢ ص١٤٦ – تحقيق د٠ احسان عباس – دار الثقافة – بيروت ٠

فاضلة هى أم الحسين بنت أبى يعقوب الاقطع البصرى ، وظل معهـا حتى اخر لحظة من عمره الارضى ٠

ويبدو أن الحلاج كان ميالا فى هذه الآونة من حياته الى الاتجـاه الشيعى ٠ولعل ظروف حياته الاسرية قد دفعته الى ذلك ٠ حيث أن زوجته من جماعة الكرنبائيين ، وهى الجماعة التى كانت تحت أمرة بنى مجاشع الشيعية ٠ وقد أكد ميل الحلاج الى أصهاره أنهم قـد تكفلوا بتربية أبنائه الاربعة الذين أنجبهم من أبنتهم ٠

على أن الحلاج ، فيما يظهر ، قـد ضج من كثرة الخلاف السياسى والصراع الحربى بين جماعة زوجته من جهة ، وبين استاذه عمـرو المكى من جهة أخرى ، الامر الذى دفعة الى مغادرة البـلاد متوجها الى مـكة مظهرا أنه ذهب لكى يحج الى بيت اللـه الحرام ٠ وتدل الروايات على أن العيش قد طاب للحلاج فى مكة ، حيث هـدأت نفسه لقربها من المصطفى عليه السلام واطمئنانها فى الوجود بجـواره ، فكان أن بقى ربيط الكعبة عاما كاملا ٠

وخلال هذا العام قام الحلاج بمراقبة نفسه مراقبة شديدة ، حيث صفاها ، ان صح التعبير ، من كل الشوائب التى علقت بهـا من جراء اتصالها بالآخرين ٠لقد كان الحلاج طوال هذا العام الكامل دائم الفـكر والذكر القلبيين ، لا يحدث أحدا ولا يسمع أحدا ٠ كان الحلاح فى حالة صوم وصمت دائمين ٠و كأن هذا العام من عمر الحلاج الروحى كان فترة اعداد وتعبئة قلبية روحية خالصة لله ، ولله وحده ٠ هـذه الفترة التى انطوى فيها الحلاج على نفسه وابتعد فيها عن الآخرين الا عن « الواحد » كانت فترة خصبة من جهة نمو ثورته الروحيـة ، وما أن غربت شمس هذا العام الا وبدأ مخاض هذه الثورة يظهر على الحلاج ٠

يقول ابن الاثير عن هـذه الفترة « قـدم الحلاج من خراسان الى العراق وسار الى مكة ٠ فأقام بها سـنة فى الحج لا يستظل تحت سقف

شتاء ولا صيفا ، وكان يصوم الدهر . فاذا جاء العشاء أحضر له الخادم (١) كوز ماء وقرصا ، فيشربه ويعض من القرص ثلاث عضات من جوانبه ويترك الباقى ولا يأكل شيئا آخر الى آخر النهار . وكان شيخ الصوفية بمكه عبد الله المغربى يأخذ أصحابه الى زيارة الحلاج ، فلم يجده فى الحجر وقيل قد صعد الى جبل ابى قبيس . فصعد اليه فرآه على صخرة حافيا مكشوف الرأس والعرق يجرى منه الى الارض ، فأخذ أصحابه وعاد ولم يكلمه . وقال : هذا يتصبر ويتقوى على قضاء الله ، وسوف يبتليه الله بما يعجز عنه صبره وقدرته »(١) .

لقد تحمل الحلاج فى هذه الفترة ما يصعب على غيره من بسر أن يتحمله . كيف لا وهو القائل « لو ألقى مما فى قلبى ذرة على جبال الارض لذابت » .

رجع شيخنا الجليل من جوار المصطفى عليه السلام الى الأهواز بعد أن بعث بعثا جديدا ، وبعد أن قضى فترة الطلب والتحصيل . عاد أستاذا جليلا ، وشيخا ورعا ، وصوفيا كاملا . عاد الحلاج من رحلته الروحية بادئا نشر اتجاهه ودعوته بين المريدين والمحبين له من تلاميذه .

لقد بدأت الأنظار تلتفت الى الحلاج وتلتف حول هذا الصوفى الجديد الذى نذر نفسه للتصوف ، للثورة الروحية . وكان أول مفجر لها وكان أحد شهدائها .... لكنه أيضا الى جانب ذلك كان من أولئك الذين أرسوا قواعد التصوف وتثبيت اقدامه فى البيئة العربية الاسلامية .لقد انهال المريدون على الحلاج من كل حدب وصوب ، كما بدأ أيضا الخصوم يسعون الى النيل منه . هذه هى الحياة : كما يوجد فيها المحبون والمريدون يوجد أيضا الحاقدون والدساسون وأهل السوء .

ولاشك أن الحلاج قد « نجح » فى أن يكون له خصوما الداء ، كما

---

(١) ابن خلكان جـ٢ ص١٤١ وأخبار الحلاج ٢١ : ٤٣ .

نجح أيضا فى أن يكون له احباء ومريدون · لـكن مما يلفت النظر أن كل خصـومه كانوا من المعتـزلة والشيعة وأهـــل السـنة أما المتابعين له والمؤيدين ، فكانوا اما من النصارى أو بعض السنيين الذين دخلوا الاسلام وكانوا ينتمون فى نشأتهم الى أصل ايرانى وآرامى · وهذا يؤكد ما نشير اليه دائما فى معظم ما كتبناه من أن الآراء الغريبة على الاســلام ، أو تلك التى تسىء اليه ، انتشرت من خـــلال بعض الجماعات التى كانت تسعى الى النيل من الاسلام والتى يمكن أن تكون قد أسلمت فى الظاهر فقط ·

لقد عاد الحلاج الى الاهواز وقد فاض منه النور والحب الالهيين ، عاد وهو مصمم بارادة لاتلين ، وعزم ثابت على أن لايخشى فى سبيل الحب الالهى والتوحد مع الله خشية لائم · فكان ان خلع الخرقة ، ذلك الزى المميز الذى يتسم به الصوفية · ويبدو أن الحلاج فعل ذلك :

أولا : لـكى يؤكد انه أولا : ليس صـــوفيا عاديا (تقليديا ان صح التعبير) يمكن أن يدرج فى عداد المتصوفة أو ان شئتم الزهاد العابدين · وما كان أكثرهم آنذاك ·

ثانيا : يرتبط بخلع الزى الصـــوفى (الزى الرسمى ان صح التعبير أيضا) أن الحـــلاج اباح لنفسه الخروج على أقوالهم وأفعالهم · فاذا كان قد تميز عنهم من جهة الظاهر (الملبس) ، فانه بالتاكيد أدرك ادراكا باطنيا أنه متميز عنهم من جهة الباطن · لان الظاهر ليس الا قشورا للصـــورة الباطنية الداخليـة وذلك الصـــراع المتاجج والذى لا يكتوى بنـــاره الا المحبون ·

ثالثا : الامر الثالث الذى يمكن أن يستنبط من تخلى الحـــلاج عن الخرقة الصوفيـــة أنه قرر أن يعلن على الملأ ، ودون أية حجب (أيا كانت طبيعة هـذه الحجب) ما يشعر به وما يعانيـه وما يحدث له · فليس ثمـة

داع اذا لاستخدام الرمز ، وهو أخص خصائص الصوفى للتعبير عن « الحال » . يقول الحلاج :

الحب ما دام مكتوما على خطر وغاية الأمن أن تدنو من الحذر

وأطيب الحب ما نم الحديث به كالنار لاتأت نفعا وهى فى الحجر(١)

لقد انتهى الحلاج من فترة التحصيل والدراسة ، وأدرك انه شخصية تاريخية وأن لها دورا ، وان لها مهام جليلة ينبغى أن تقوم بها خير قيام . أدرك أنه ينبغى أن يعلن على الملأ دعوته الجديدة داعيا الناس الى السير على دربه . واذا كنا نقول فى أمثالنا العامة « ان صاحب بالين كذاب » فان هذا المثل ينطبق كلية على حالة شيخنا الجليل . لقد أدرك أن محبة الله تطيح من طريقها كل محبوب سواه . وهذا معناه أن الحلاج أدرك منذ بداية الامر انه بموقفه هذا سوف يؤلب عليه العامة والخاصة من الناس . لكن هيهات هيهات لمن وصل الى الخلود والشهود أن يهتم بالفانين ويحبهم أو ببغضهم ، ولقد كانت نصيحته فى هذا الصدد لاحد أصدقائه قوله « هى نفسك ان لم تشغلها شغلتك(٢) . فهو يوضح لصديقه أنه ينبغى له أن يشغل نفسه بالحق والا فان نفسه سوف تشغله بالباطل .

بل أن الحلاج قد سعى عامدا متعمدا مع سبق الاصرار ، ان جاز التعبير ، أن يؤلب (فى فترة من حياته) الناس عليه ، سعى الى استدرار ملامتهم وكرههم له . لانه كان يعتقد ، من أعماق أعماقه ، انه بمقدار كرههم له فان ذلك الكره يقربه الى حبيبه ، لان الحب الانسانى كثيرا ما يضخم « أنا » المحبوب ، ويجعله مزهوا مغرورا بنفسه ، فيسعى الى

---

(١) ديوان الحلاج ص٣٦ .

(٢) الحلاج : أخبار الحلاج ـ تحقيق لوى ماسينيون وبول كراوس ص٩٧ مكتبة لاروز ـ باريس سنة ١٩٣٦م .

تأكيد ذلك بالتقرب من الناس أكثر وأكثر · أدرك الحلاج ذلك كله وكان رأيه في هذا أن كره الناس له غنيمة ، وأن انعزاله عنهم انما هو دافع له نحو المحو والفناء في الجانب الآخر ، جانب الله · ولقد قال الحلاج في هـــذا الصدد في عبارات خالدة :

« اذا استولى الحق على قلب أخلاه من غيره ، واذا لازم أحـــدا أفناه عمن سواه ، واذا أحب عبدا حث عباده بالعداوة عليه حتى يتقرب العبد مقبلا عليه »(١) · الحلاج اذا يرى أن عـــداوة الناس وكراهيتهم ومهاجمتهم اياه ··· كل ذلك عنده نعمة أنعم الله بها عليه · وهذا معناه أن عداوة الناس تسير في خط متواز مع حبل الود والاتصال الالهي ·

ثم نتابع سيرة حياة هذا الصوفي الجليل فنجد انه بعد أن مكث في بلاد الفرس قرابة خمس سنين ، رحل الى بغـــداد تحت رعاية « حمـد القنائي » : ذلك الرجل الذي سمح له مركزه ، كوزير ، أن يرعى الحلاج وأن يدفع عنه كل سوء ·

ثم نجد أن الحلاج بعد ذلك عاد ، للمرة الثانية ، لحج بيت اللـــه الحرام · وبعد أن أدى مراسم الحج ، قام بجولة له في آســيا حيث زار الهند والبلاد المجاورة الامر الذي عن طريقة عرف ملل ونحل هـذه الامم وكيف انها جد متباينة · وبعد هذه الجولة التي استغرقت بعض الوقت ، عاد الحلاج قاصدا بيت الله الحرام للمرة الثالثة · ثم عـــاد من حجته هذه الى بغداد حيث كان يقضي ليلة في التهجد والعبادة · أما في النهار فكان يسير شاردا يقابل هذا وذاك بعبارات وأقوال مفهومة أحيانا وأخرى غير مفهومة ، ولكنها (العبارات) كلها أثارت النـــاس وحــركت غضبهم تحت قيادة سياسية تضمر السوء ، كل السوء ، للحلاج حيث سعت الى الخلاص منه وكان لها ما أرادت ·

---

(١) أخبار الحلاج ٣٦ ·

٢ ـ أهم أعماله :

أما عن مؤلفات الحلاج ، فلم يبق منها الا القليل • وفى هذا الصدد نذكر « أخبار الحلاج » أو مناجيات الحلاج « وهو العمل الممتاز الذى قام بتحقيقه وتصحيحه والتعليق عليه لوى ماسينيون ، وبول كراوس • وقد أفدنا منه كل الافادة •

كذلك نذكر أيضا كتاب « الطواسين « وقد قام بنشره أيضا « لوى ماسينيون » (باريس سنة ١٩١٣) ، وهو كتاب يصعب على المرء أن يفهم ما المقصود منه ، وماهو الخيط المشترك الذى يربط فقرات هذا الكتاب بعضها ببعضها الآخر •

كذلك نجد للحلاج عدة أشعار جمعت تحت « ديوان الحلاج » حيث نشرت فى فرنسا أولا ثم قام الدكتور كامل الشيبى بنشرها فيما بعد تحت عنوان « ديوان الحلاج » حيث قام بشرحه فى كتابه « شرح ديوان الحلاج » •

ولقد ذكر ابن النديم أن للحلاج مؤلفات كثيرة بلغت مايربو على خمس وأربعين كتابا مثل كتاب الطواسين ، وكتاب الأحرف المحدثة والأزلية ، وكتاب الظل الممدود والماء المسكوب ، وكتاب حمل النور ، وكتاب تفسير قل هو الله أحد ، وكتاب الأبد والمأبود ، وكتاب قرآن القرآن والفرقان ، وكتاب خلق الانسان والبيان ، وكتاب كيد الشيطان ، وكتاب العدل والتوحيد ، وكتاب السياسة والخلفاء والأمراء ••• الخ •

ولاشك أن المستشرق الكبير « لوى سينيون » يعد من أهم وأعظم من كتب عن الحلاج • ولهذا فقد اعتمدنا الى حد كبير على أعماله الممتازة فى دراستنا الحلاج(١) •

---

(١) فلقد نشر ماسينيون الطواسين ، وأخبار الحلاج ، وكتب عنه « عذاب الحلاج شهيد التصوف الاسلامى » وتحدث عنه فى « بحث فى =

٣ ـ تصوف الحلاج :

أما عن طبيعة الاتجاه الصوفى عند الحلاج ، فنجد أن ما يميز تصوفه بوضوح خصلتين اساسيتين : الوحدة أو الاتحاد والحب الالهى ٠

(أ) الوحدة أو الاتحاد :

أما عن الوحدة والاتحاد ومن تم الفناء والبقاء وما يسبق ذلك من شوق ومعاناة وغربة واحساس بالجحيم لمداعبة المحبوب حبيبه وغيبته عنه واختباره له ٠٠٠٠ نقول ان ذلك كله كان من العوامل الرئيسية التى كتبت نهاية الحلاج وعجلت باستشهاده ٠ والحلاج ، فى سبيل الاتصال والفناء ، يريد أن يمحى كل الاغيار من طريقة لكى يصل ويتحد ٠ ولا يقصد بـ « الغير » هنا العالم البرانى المحيط بالحلاج فحسب ، بل أيضا يقصد به ، الى جانب ذلك ، البدن الخاص بالحلاج نفسه :

بينى وبينك انى ينازعنى فارفع بلطفك انى من البين(١)

ان طريق الاتحاد بالله عند الحلاج لم يكن ممهدا أو مفروشا بالورود ، بل كان طريقا شاقا ملىء بالاشواك (الحجب) ، وكان على الحلاج أن يجاهد نفسه أكثر ما تكون المجاهدة وأن يروضها ويهذبها على طاعة الحبيب وامتثال أوامره عن رضى وطيب خاطر ٠ ونطالع هذا الصراع بين الانا (الناسوت) وبين الله ، بين التعين وبين محاولة الفناء حيث العيان ، بين الخوف وبين السكر ٠٠٠٠ نطالع ذلك كله فى اقوال

=

نشأة المصطلح الفنى فى التصوف الاسلامى » وكذلك « المنحنى الشخصى لحياة الحلاج » حيث قام بترجمته د٠ عبد الرحمن بدوى فى كتابه « شخصيات قلقة فى الاسلام » وكذلك كتب مادة « الحلاج » فى دائرة المعارف الاسلامية ٠ وقد تناوله بالحديث فى مقالات اخرى تتعلق بالتصوف ٠٠٠

(١) ديوان الحلاج نشرة د٠ كامل مصطفى الشيبى ص٧٥ ٠

الحلاج حينما نادى الهه بقوله : « يا من لازمنى فى خلدى قربا ، وباعدنى بعد القدم من الحدث غيبا • تتجلى على حتى ظننتك الكل ، وتسلب عنى حتى أشهد بنفيك (لعله يقصد بفقدك) • فلا بعــــدك يبقى ولا قربك ينفع ، ولا حربك تغنى ولا سلمك يؤمن »(١) •

ويبدو أن هذه المرحلة ، مرحلة الصـــــراع ، والتى تتلوها مرحلة الضياع ، قد استغرقت فترة طويلة لدى الحلاج ، فثمــة نصوص عديدة تعبر عن تردده بين الناسوتية وبين اللاهوتية ، بين كونه فردا وبين سعيه نحو المطلق والاتحاد به • وهو فى النص التالى يسأل الله أن يأخذ بيـــده ، وان لا يدعه حائرا ضائعا بين هذا وذاك : « أسئلك (يا الهى) بنور وجهك الذى أضاءت به قلوب العارفين ، واظلمت منه أرواح المتمردين ، وأسئلك بقدسك الذى تخصصت به عن غيرك ، وتفردت به عمن سواك أن لا تسرحنى فى ميـــادين الحيرة وتنجينى من غمرات التفـــكر ، وتوحشنى عن العالم وتؤنسنى بمناجاتك يا أرحم الراحمين »(١) •

وبعد أن أضحت مرآة قلب الحلاج صافية ، وأضحى قلبــــه خاليا الا عن الله وعن ذكره ، وبعد أن خلع عنه رداء الناسوتية جانبا ، وطرق باب اللاهوتية ، فى هـــذه الليلة الظلماء ،أو ما يطلق عليهـــا الغراب الاسود ، نجد الحلاج (بعد أن غـــادر الدار وعزم على السفر ووصل الى باب الحبيب لكنه لايعرف ان كان سوف يفتح له الباب أم لا) يعبر تعبيرا صادقا عن هذه الحالة التى لم يعد فيهـــا هو هو ، ولم يعد فيها لا هو • فى هذه المرحلة لم يعد ثمة وجود للحلاج ، كما انه لم يتحد بعد بالحبيب • بدأت الصواعق الالهية تحرق جسده • ولذلك نراه يقول فى أحد الميادين العامة أمام جمع غفير من الناس « أيها الناس أغيثونى عن الله (قال ذلك

---

(١) اخبار الحلاج ص١٤ •
(٢) ٩ ـ أخبار الحلاج ص ٢٤ •

صائحا ثلاث مرات) فانه اختطفنى منى ، وليس يردنى على ، ولا أطيق مراعاة تلك الحضرة ، واخاف الهجران فاكون غائبا محروما ٠ والويل لمن يغيب بعد الحضور ، ويهجر بعد الوصول(١) ٠

ثم نأتى الى المرحلة الثالثة والاخيرة ، وهى تلك المرحلة التى سعى اليها الحلاج منذ فجر شبابه الروحى ، مرحلة الاتحاد والفناء ٠ هنا يدخل الى الحضرة الالهية بعد أن هيأ نفسه لذلك ، وهنا أيضا تدخل فيه الحضرة الالهية ، هنا حيث لا أنا ولا أنت ٠ لقد مهد الحلاج لهذه المرحلة بكل ما استطاع ، وضحى فى سبيل ذلك بما يصعب على غيره أن يضحى به ٠ ان كل شىء فى سبيل الله ، مهما كان شأنه ومهما كان ثمنه ، فانه لا يساوى البتة برهة من التجلى الالهى ٠ لقد أدرك أن الطريق الى الله ـ كما قال للشبلى ـ هو أن يضرب المرء بالدنيا وجه عشاقها وأن يسلم الآخرة الى اربابها » ٠

لقد فعل الحلاج ما نصح به غيره : ترك الدنيا لاهلها ، ولم يرض أن تكون الدار الآخرة هى شغله الشاغل ٠ انه طمع منذ البداية لا فى الدار الآخرة بل فى صاحب الدار ، وها هو يعانق المالك :

أنا الحق والحق للحق حق
لا بس ذاته فما ثم فرق(١)

وفى موضع آخر يقول الحلاج :

« يا اله الالهة ويارب الارباب ، ويا من لا تأخذه سنة ولا نوم رد

---

(١) ١٠ ـ أخبار الحلاج ص ٢٥ ٠ وقارن ٣٨ من أخبار الحلاج ايضا ٠

(٢) اخبار الحلاج ٧٤ ص ١٠٨ وقارن ديوان الحلاج نشرة الشيبى ص ٤٨ ٠

الى نفسى لئلا يفتتن بى عبادك ، ياهو أنا وأنا هو · لا فــرق بين انيتى وهويتك الا الحدث والقدم » · ثم خاطب من معه (وكان ابراهيم الحلوانى) قائلا : « أما ترى أن ربى ضرب قدمه فى حدثى حتى استهلك حــدثى فى قدمه ، فلم يبق لى صفة الا صفة القــديم ونطقى فى تلك الصفة ، والخلق كلهم أحداث ينطقون عن حــدث · ثم اذا نطقت عن القــدم ينكرون على ويشهدون بــكفرى ويسعون الى قتــلى · وهم بذلك معــذورون ، وبــكل ما يفعلون بى مأجورون(١) ·

ويؤكد هذا الاتحاد مع الله فى موضع آخر بقوله « أيها الناس انه (سبحانه) يحــدث الخلق تلطفا فيتجلى لهم ، ثم يستتر عنهم تربية لهم · فلولا تجليه لكفروا جملة ولولا ستره لفتنوا جميعا فلا يديم عليهم احدى الحالتين · لكنى ليس يستتر عنى لحظة فأستريح حتى استهلكت ناسوتيتى فى لاهوتيته ، وتلاشى جسمى فى أنوار ذاته ، فلا عين لى ولا اثر ولا وجه ولا خبر(٢) ·

لقــد كان الحلاج يرى أن اثبات الغيرية (الذات) أيا كانت درجــة هذا الاثبات وقيمته ، انما هو قمة الكفر والزندقة · فليس ثمة الا « أنا » واحد · ولهذا نجده يقول ما وحد الواحد من واحد · أو على حد تعبيره « من زعم أنه يوحد الله فقد أشرك »(٣) ·

هذا معناه أن شيخنا يريد أن يرفع الوجود الانسى الفانى المتناهى ، وفى رفعه اثبات للوجود الحق الخالد ، بحيث لا يكون ثمة الا وجود واحد وهوية واحدة · ان التوحيد هنا عند الحلاج معناه أن يغيب الموحد فيمن يوحد عن التوحيد ، وأن يغيب الحبيب فى المحبوب عن الحب ، وأن يغيب

---

(١) ٧ ـ أخبار الحلاج ص ٢٠ ـ ٢١ ·
(٢) ١٠ ـ أخبار الحلاج ص ٢٥ ـ ٢٦ ·
(٣) ٤٩ ـ أخبار الحلاج ص ٧٤ ·

الصوفى بشهوده عن شهادته وبمذكوره عن ذكره · وفى هذا الصدد يحكى أن رجلا كان يحب آخــر · فألقى المحبوب نفسه فى المـاء ، فألقى المحب نفسه خلفه · فقال المحبوب أنا وقعت فلم وقعت أنت · فقال غبت بك عنى فظننت أنك أنى »(١) ·

ولقد بلغت قمة الفناء والاتحاد عند الحلاج فى عبارته البليغة « ما وحدا الله غير الله »(٢) ·

وفى هذا المعنى قال أيضا (لابراهيم بن محمد النهروانى) : « أعلم أن العبد اذا وحد ربه تعالى فقد أثبت نفسه ، ومن أثبت نفسه فقـد أتى بالشرك الخفى · وانما الله تعالى هو الذى وحد نفسه على لســان من شاء من خلقه · فلو وحد نفسه على لسانى فهو وشأنه والا فما لى يا أخى والتوحيـد » (٣) ·

والحلاج فى هذا انما يتسق مع نفسه اتساقا كليا · ذلك أن نظريته فى الخلق ، خلق الانسان ، تشير الى أن الحق خلق الخلق الاول (آدم) على صورته سبحانه · فالحق بعد ان تجلى لنفسه وشاهد سبحات ذاته فى ذاته ، ونظر بذاته الى ذاته فاحبها واثنى عليها · ومن هنا كان تجليه سبحانه لذاته · لكن الحق أراد أن يرى هذا الجمال والتجلى القائم على الحب خارج ذاته ، فكان أن أخرج من العــدم صورة من نفسه لهـا كل صفاته واسمائه ، وهى آدم ، الذى جعله الله صورته أبد الدهــر · ولـمـا خلق الله آدم على هذا النحو عظمه ومجـده واختاره لنفسه · وكان من حيث ظهور الحق بصورته وبه هو هو »(٤) ·

---

(١) راجع أخبار الحلاج ص ٧٩ ·
(٢) ٥٧ ـ أخبار الحلاج ص ٨٨ ·
(٣) ٦٢ ـ أخبار الحلاج ص ٩٣ ·
(٤) نيكلسون : فى التصوف الاسلامى وتاريخه ص ١٣٣ ـ لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة سنة ١٩٦٩م ·

ومن هنا يمكننا أن نفهم لماذا أمر الله ابليس بالسجود لآدم · انه سبحانه فى الحقيقة ـ وبناء على ما سبق ـ انما أمر ابليس أن يسجد فى النهاية له سبحانه · ومن هذا أيضا يمكننا أن نفهم قول الحلاج :

مزجت روحك فى روحى ٭ كما تمزج الخمرة فى الماء الزلال
فاذا مسك شىء مسنى ٭ فاذا أنت أنا فى كل حال(١)

ويقول أيضا:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا ٭ نحن روحان حللنا بدنا
فاذا ابصرتنى أبصرته ٭ واذا ابصرته أبصرتنا(٢)

ولم يفت الحلاج أن يشكر نفسه ، اقصد أن يشكر الله على ما وصل اليه « الهى أنت تعلم عجزى عن مواضع شكرك ، فاشكر نفسك عنى فانه الشكر لا غير »(٣) ·

أما بعد : فهذه مقتطفات موجزة ، وهى بمثابة قطرة من بحر ، أوردناها لكى ندرك من خلالها الى أى حد ، والى أية درجة قصوى بلغها الحلاج فى « التوحيد » ·

على أننا نود أن نذكر ، اذ الذكرى تنفع المؤمنين المتقين ، بأنه لا ينبغى لنا ، بناء على منطق الحس والعقل ، أن نحكم على عبارات الحلاج وغيره من الصوفية · فكما أنه لا ينبغى لنا أن نقيس درجة

---

(١) ديوان الحلاج ص ٥٠ ·
(٢) المرجع السابق ص ٥٥ ·
(٣) أخبار الحلاج ص ١١٥ ·

انصهار الحديد بنفس المعيار (الترمومتر) الذى نقيس به درجة غليان الماء مثلا ، فكذلك لا ينبغى أن نحكم على بعض الامور التى تند (أو يعجز عنها) عن العقل والحس بمقاييس حسية عقلية · هذه ناحية · ومن ناحية اخرى لا ينبغى لنا البتة أن نغفل عن التطور الروحى ذاته · والحلاج فى بداية أمره أدرك أن ثمة درجات من التوحيد : فهناك توحيد العامة وهناك توحيد الخاصة ، وهناك توحيد خاصة الخاصة (الصفوة) ان صح التعبير · ثم هناك أخيرا التوحيد بمعنى الفناء · ولقد أدرك الحلاج أن كل درجة من هذه الدرجات تقتضى طابورا طويلا من المقامات التى تعتمد ، أول ما تعتمد ، على المثابرة والبذل والتضحية والفناء والزهد والعطاء وغيره من جهة ، ومن جهة أخرى فانها ترتبط بتوفيق الله وتأييده وسداده للساعين ·

أضف الى ذلك ، من جهة ثالثة ، أن الحلاج أدرك أنه من الصعوبة بمكان ، ان لم يكن من المحال ، أن يفهم حقيقة التوحيد الا الموحد ذاته · ولهذا فانه لم يسع البتة الى تبرير ما حدث له · بل على العكس ، كان يعذر أولئك الخصوم الذين كانوا له بالمرصاد ، والذين حاربوه أينما ولى وجهه · لقد عذرهم الحلاج وسأل الله لهم المغفرة والهداية · بل أكثر من هذا كان الحلاج يرى أن درجة اضطهاد الناس وكراهيتهم له ورميهم اياه بالكفر والزندقة ·· كل ذلك كان عنده علامة طيبة (من جهة الطرفين : هو وهم) على أنه على الدرب الصحيح وأنه أحسن اختيار الطريق · فالخير كل الخير فى بعد الناس عنه واستنكارهم لاقواله وأفعاله · كيف لا وكان من رأيه أن الله « قد حجبهم بالاسم فعاشوا ولو أبرز لهم علوم القدرة لطاشوا ، ولو كشف لهم عن الحقيقة لماتوا »(١) ·

على ضوء ذلك كله ينبغى أن نأخذ بعين التقدير العقلى ، ما ذهب

---

(١) أخبار الحلاج ص ١١٢ ·

اليه « نيكلسون » من القول « ومن الخطأ أن نعتبر الاقوال التى صـدرت عن بعض الصوفية دليلا على اعتقادهم فى وحدة الوجود ، كقول أبى يزيد البسطامى « سبحانى أو قـول « الحـلاج » : « أنا الحـق » ، أو قول ابن الفارض « أناهى » ، فان الصوفى لا يدين بالقول بوحدة الوجود ما دام يقول بتنزيه الله مهما صدر عنه من الاقوال المشعرة بالتشبيه · وهو اذا راعى جانب التنزيه يشاهد كل شىء فى الله · ولكنه فى الوقت نفسه يعتبر الله فوق كل شىء مخالفا لكل مخلوق ، ولا يقر بأن « الـكل » هو الله · فالوحدة التى يقول بها وحدة شهود لا وحـدة وجـود » · زد على ذلك ـ والكلام ما زال على لسان نيكلسون ـ أننـا يجب ألا نخـلط بين فيض العاطفة الدينية ونظريات الفلسفة الالهية (أى بين عبارة تصدر عن صوفى فنى عن كل شىء سوى الله فأصبح لا يشاهد فى الوجـود غيره ، وبين مذهب فى طبيعة الوجود لا يرى صاحبه الا حقيقة وجودية واحدة يطلق عليها اسم الله تارة واسم العالم تارة أخرى(١) ·

(ب) الحب الحـــــلاجي :

ذهب « أمبادقليس » فى الفلسفة اليونانية الى أن مبـدأ « المحبـة » هو المسئول عن « الاجتماع » (التركيب ومن ثم الاتحاد والوحدة) ، وان مبدأ « الكراهية » أو « الغلبة » المسئول عن الافتراق · وقد ورد فى الانجيل ان « الله محبة » · ونفس هذه المعانى وردت فى القرآن الكريم · والذى يمعن النظر فى الدلالات التى أشارت اليهـــا كلمة « المحبـة » الواردة فى النص الدينى ، يرى أنها تدل على اتجاهات ثلاثة :

(أ) عاطفة حانية من الله نحو العبد ·

(ب) عاطفة صاعدة من العبد نحو الله ·

---

(١) فى التصـوف الاســلامى وتاريخه لنيـكلسون ـ ترجمـــة د· أبو العلا عفيفى ص ١٣١ ·

(جـ) عاطفة متبادلة بين الرب والعبد(١) ·

ومن وجهة النظر العادية المألوفة نجد أن الحب يلعب دورا كبيرا فى العلاقات الانسانية · ومما يثير القلق فى نفس الحبيب ويؤرقه ويسود الدنيا أمام عينيه أن يولى الحبيب ظهره للمحبوب أو لا يبادله حبا بحب ·

أما عند الصوفية فنجد أن الحب هو ماء التصوف وهواؤه ان صح التعبير · هو القوت الذى به يحيا الصوفى · الحب هو البذرة التى لابد منها لنمو شجرة التصوف وترعرعها · الحب هو المحى للنفس فى الله والمميت فى آن واحد لحجاب الحس · وقد ذكر جلال الدين الرومى أن الحب هو دواء كبريائنا وغرورنا بأنفسنا ، وهو الطبيب لضعفنا كله ، ومن استعار الحب ثوبه برىء أصالة من كل أثرته »(٢) ·

ونحن نعلم أن الحب عند الصوفية هو أقرب الى « الحال » منه الى « المقام » ، ولهذا فهو عطاء وهبة ونفحة من جهة المحبوب يمنحها لمن يرضى عنهم ويرضوا عنه ، ولمن يحبهم ويحبونه · ولهذا نجد « معروف الكرخى » يقول ان المحبة « ليست من تعليم الناس وانما هى من تعليم الحبيب » ·

ولقد تنبه الصوفية الخلص ، أو ان شئت من لهم كعب عال فى التصوف الى أن محبة الله لعباده المخلصين تسبق محبة العباد لله · فلقد صرح « البسطامى » بقوله « توهمت أنى أذكره وأعرفه وأحبه ، فلما انتهيت رأيت ذكره سبق ذكرى ، ومعرفته سبقت معرفتى ومحبته أقدم من محبتى » ·

والحب عن الصوفى بمثابة « الكحل الذى تكتحل به عين القلب فيتجلى بصرها » على حد تعبير جلال الدين الرومى ·

---

(١) راجع د· ابراهيم بسيونى ـ نشأة التصوف الاسلامى ص ١٧٣ ـ دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٩م ·

(٢) نيكلسون : الصوفية فى الاسلام ترجمة نور الدين شريبة ص ١٠٨ مكتبة الخانجى بالقاهرة سنة ١٩٥١م ·

كان الحب بمفهومه السابق مستوليا على قلب شهيدنا الحلاج ، الذى عرف حقيقته بقوله أنها « قيامك مع محبوبك بخلع أوصافك والاتصاف بأوصافه(١) ٠

لقد عرف الحلاج الحب الالهى منذ صباه ، ونما هذا الحب وأصبح ينبوعا حيا يفيض محبة وتسامحا على العالم كله ٠ فاذا كنا فى أمثالنا الشعبية نقول « أن مرآة الحب عمياء » بمعنى أن من يحب شخصا ما لايرى فيه الا المميزات والاوجه الحسنة فحسب ، فان سيرة الحلاج تتفق مع هذا المثل من حيث أن حبه لله حجبه عن الرد على كل الاهانات التى وجهها اليه بعض المعاصرين له ٠ أليس الصوفى كالارض يطرح عليها كل قبيح ولا يخرج منها الا كل مليح !! لقد صار قلبه ميدانا فسيحا لكل مخلوقات الحبيب فهو يدين بدين الحب انى توجهت ركائبه ٠

والحلاج فى هذا الصدد ــ على ضوء الحب والمحبة الالهية ــ لم يميز بين يهودى ومسيحى ومسلم وغيره من ملل ٠ فقد روى عن عبد الله ابن طاهر الازدى أنه قال « كنت أخاصم يهوديا فى سوق بغداد ٠ وجرى على لفظى أن قلت له ياكلب ٠ فمر بى الحسين بن منصور ، ونظر الى تنزرا ، وقال ، : لا تنبح كلبك ٠ وذهب سريعا ٠ فلما فزعت من المخاصمة قصدته فدخلت عليه ٠ فأعرض عنى بوجهه ٠ فاعتذرت اليه ٠ فرضى ، ثم قال : يا بنى الاديان كلها لله عز وجل ، شغل بكل دين طائفة لا اختيارا فيهم بل اختيارا عليهم ٠ فمن لام احدا ببطلان ما هو عليه ، فقد حكم انه اختار ذلك لنفسه ٠ وهذا مذهب القدرية « والقدرية مجوس هذه الامة » ٠ واعلم أن اليهودية والنصرانية والاسلام وغير ذلك من الاديان هى ألقاب مختلفة وأسام متغايرة ، والمقصود منها لا يتغير ولا يختلف »(٢) ٠

---

(١) طه عبد الباقى سرور : الحلاج ، ص ١٩٥ ٠
(٢) ٤٥ ــ أخبار الحلاج من ٦٩ ــ ٧٠ وراجع نشأة التصوف الاسلامى ص ١٨٦ ــ ١٨٧ ٠

انه يرى أن تباين الملل والنحل لا يؤدى الى تباين الهدف أو تعدد الاهداف ٠ فاذا كانت قبلة الجميع الله ، فلا ضير ولا ضرر من أن يركب المرء للوصول الى هدفه هذا اليهودية أو المسيحية أو الاسلام ، أو كلها معا :

تفكرت فى الاديان جدا محققا
فألفيتها أصلا له شعب جما

فلا تطلبن للمرء دينا فانه
يصد عن الاصل الوثيق وانما

يطالبه أصل تعبر عنده
جميع المعالى والمعانى فيفهما (١)

وقد رأينا أن الحلاج لم يكره أحدا من أولئك الذين يفترض أنهم أعداؤه ٠ فهؤلاء القائلون بكفره لم يكرههم الحلاج ، لان الكره لم يعرف سبيلا الى قلبه ٠ لم يكن فى قلبه متسع لغير الحب ، لغير الله ٠ بل لقد كان خصومه أحب اليه من أصدقائه وأحبابه ٠ فقد قال لابراهيم بن فاتك « يابنى ان بعض الناس يشهدون على بالكفر ، وبعضهم يشهدون لى بالولاية ٠ والذين يشهدون على بالكفر أحب الى والى الله من الذين يقرون لى بالولاية(٢)٠

الحب اذا جعل شيخنا الحلاج ينظر الى الوجود كله نظرة واحدية ٠ فالحب أعماه عن الجزء وفتح عين قلبه على الكل ٠ الحب طرح عن نافذة قلبه الفناء وفتح بابه على البقاء ٠ ومن هنا تجمعت كل أهواء الحلاج وميوله ورغباته صوب هدف واحد ووحيد :

كانت لقلبى أهواء مفرقة فا
ستجمعت مذ رأتك العين أهوائى

---

(١) أخبار الحلاج ص ٧٠ ٠
(٢) ٣ ـ أخبار الحلاج ص ١٤ ٠

فصار يحسدنى من كنت أحسده
وصرت مولى الورى منذ صرت مولائى

ما لا منى فيك أحبائى وأعدائى
الا لغفلتهم عن عظم بلوائى

تركت للناس دنياهم ودينهم
شغلا بحبك يا دينى ودنيائى

أشعلت فى قلبى نارين واحدة
بين الضلوع واخرى بين احشائى(١)

وفى نفس المعنى يقول الحلاج :

مكانك فى قلبى هو القلب كله
فليس للخلق فى مكانك موضع

وحطتك روحى بين جلدى وأعظمى
فكيف ترانى ان فقدتك أصنع(٢)

واذا كنا قد ذكرنا ان ثمة درجات من التوحيد ، فان ثمة درجات هنا فى الحب . ومن المسلم به أن اعظم حب هو ذلك الذى نما وترعرع فى قلب الحلاج . فثمة حب يعد وسيلة لهدف آخر . فمعظم من يعبدون الله ويحبونه ، يسعون الى ذلك بقصد الهروب من النار والطمع فى دخول الجنة . والحب بهذا المفهوم عند الحلاج حب سيء ، حب يجعل المحبوب وسيلة لاغاية ، لان المحبوب هنا لا يحب لذاته ، بل لمنفعة أخرى . أما الحب الامثل عند صاحبنا هذا ، كما كان الحال عند رابعة العدوية ، فهو

---

(١) عن طه عبد الباقى سرور فى كتابه : الحلاج ص ٢٠١ دار نهضة مصر ط ٢ ـ **القاهرة** .

(٢) ديوان الحلاج مقطع رقم ٣٥ عن نشأة التصوف الاسلامى للدكتور ابراهيم بسيونى ص ١٨٣ .

ذلك الذى لا يبغى فيه المحب من حبيبه شيئا ولا ينال منه شيء ٠ فالحب هنا راجع الى أن المحبوب جدير بالحب وأهل له(١) ٠

ان الحب عند الحلاج غاية وهدف فى حد ذاته ٠ لقد أحب الحلاج الله لانه سبحانه جدير بالحب ، ومن أجل حبه لله أحب الكل ٠ ان الله عنده هو القيمة المطلقة ، وهدف الاهداف ، وحقيقة الحقائق التى ينبغى ان يشاهدها ويعاينها الحبيب ٠ ولهذا فانه يصرح فى عبارات بالغة بأنه ليس حريصا على الجنة ، وليس خائفا من النار ٠ انه على استعداد بأن يضحى بهما معا من أجل مشاهدة المحبوب ٠ لقد كان جل همه ، وشغله الشاغل أن يشغل به المحبوب ويبادله حبا بحب لدرجة ذهب الى انه تمنى لو أن الله سبحانه عفا عن الناس دونه ، ورحمهم دونه ٠ وكأنه يطلب من المولى أن لا يلتفت لاحد سواه ، ولا بأس من أن يدفع الحلاج عن الانسانية كلها ما يطلبه منها الله ٠ يقول الحلاج :

« اللهم أنت المأمول بكل خير ٠٠ المرجو منك قضاء كل حاجة ٠٠٠ وأنا بما وجدت من روائح نسيم حبك وعواطر قربك ، أستحقر الراسيات ، واستخف الارضين والسموات ٠٠٠ وبحقك لو بعت منى الجنة بلمحة من وقتى أو بطرفة من أحر أنفاسى لما اشتريتها ٠ ولو عرضت على النار بما فيها من ألوان عذابك لاستهونتها فى مقابلة ما أنا فيه من حال استتارك منى ٠ فاعف عن الخلق ولا تعف عنى ، وارحمهم ولا ترحمنى ٠٠٠ فلا أخاصمك لنفسى ولا أسائلك بحقى ٠ فافعل بى ما تريد »(١) ٠

ولقد تخطى الحلاج ذلك ، حيث انتهى الى أن لذاته تكمن فى تعذيب المحبوب له ٠ فما نعتقد أنه عذاب من جهة الله هو عند الحلاج لذة ما بعدها

---

(١) راجع فى هذا الصدد التعرف لمذهب أهل التصوف – الكلاباذى ص ١٣٠ – ١٣٢ نشرة محمود أمين النواوى – مكتبة الكليات الازهرية سنة ١٩٦٩م ٠ وراجع د٠ عفيفى : التصوف الثورة الروحية ص ٢٣٢ وما بعدها ٠

(١) ٤٤ – أخبار الحلاج ص ٦٨ ٠

لذة (لاحظ أن المثل العامى يقول : ضرب الحبيب زى (مثل) أكل الزبيب !!)٠
يقول الحلاج فى هذا الصدد :

أريــــدك لا اريـــدك للثـــواب ٠٠ ولــــكنى أريــــدك للعقــــاب
فــكل مــــآربى قـــد نلت منـــها ٠٠ سوى ملذوذ وجـدى بالعـذاب(١)

لقـد كان الحب الذى دفع الناس الى ازدراء الحـلاج وتكفيره هـو بعينه الذى دفعه الى الاستشهاد مصلوبا ٠ لقـد تقـدم الى مصيره بنفس راضية مرضية يحدوه الامل ، وتدفعه الثقة فى أن هذا هو قضاء الحبيب وقدره ، لانه يعلم أن فى موته بقاءه ، وفى انفصاله عن العالم المحسوس اتصال بالعالم المعقول الروحانى ٠ ولا يهمه فى هذا أن تقطع يداه ورجلاه أو حتى عنقـه فى سبيل هـدفه الأسمى ، لان الاهم هـو معاينة المحبوب وملاقاته والبقاء معه ٠ فقد أخبرنا « أحمد بن فاتك » بقـوله : لما قطعت يدا الحـلاج ورجـلاه قال « الهى أصبحت فى دار الرغائب ، انظـر الى العجائب ٠ الهى انك تتودد الى من يؤذيك ، فـكيف لا تتودد الى من يؤذى فيـك »(٢) ٠

ان من علامـات الحب أن يلازم الحبيب محبوبه بصفة دائمة فـلا يغفل عنه لحظة واحدة : سواء كان نائما أو يقظا ، جالسا مـع غيره أو أو منفردا بنفسه ، سواء كان شاربا واكلا ٠ فما دام المحبوب قـد اضحى هو والمحب شيئا واحدا ، فانى للمرء أن يغفل عن نفسه ! ان الحبيب لم يعد غريبا عن محبوبه ٠ فلقد سرى روحه فى روح حبيبه ٠ وهذا ما صوره لنا الحلاج تصويرا رائعا حينما قال :

والله ما طلعت شمس ولا غـربت
الا وحبـــك مقــــرون بانفـــاسى

---

(١) ديوان الحلاج ص ٦٨ ٠
(٢) ٢٠ ــ أخبار الحلاج ص ٤٢ ٠

ولا جلست الى قوم احدثهم

الا وانت حديثى بين جلاسى

ولا ذكرتك محزونا ولا فرحا

الا وانت بقلبى بين وسواسى

ولا هممت بشرب الماء من عطش

الا رأيت خيالا منك فى الكاس(١)

لقد كان الحلاج لا يغمض عينيه البتة عن حبيبه · فقد كان دائم الفكر والتأمل · كان حائرا قلقا على عمله · ويكفى أن نشير هنا الى انه فى الوقت الذى يرتدى فيه الناس أجمل الملابس وافخرها وخاصة فى الاعياد الرسمية ، نجد أن الحلاج ، فى هذا اليوم وفى هذه المناسبات خاصة ، يعمد الى ارتداء الملابس السوداء قائلا : « هذا لباس من يرد عليه عمله »(٢) ·

وثمة أشعار اخرى للحلاج تفيض كلها قلقا واضطرابا وخوفا من أن يفشل فى حبه وأن لا يتوج هذا الحب بالوصل والاتصال :

ما زلت أطفو فى بحار الهوى

يرفعنى الموج وانحط

فتارة يرفعنى موجها

وتارة أهوى وانغط

حتى اذا صيرنى فى الهوى

الى مكان ما له شط

ناديت يا من لم ابح باسمه

ولم اخنه فى الهوى قط..

---

(١) ديوان الحلاج ص ٧٩ ·

(٢) ٢٤ ـ أخبار الحلاج ص ٤٦ ·

تقيـــك نفسى السوء من حـــكم
ما كان هـــذا بيننــا شـــرط(١)

ولقــد كان الحلاج يناحى ربه فى غير موضع من كلامه بقوله « يا من اسكرنى بحبه وحيرنى فى ميادين قربه »(٢) ٠

ولنتأمل هنــا كلمة « اســكرنى بحبه » نجــد فيهــا أروع تعبير عن الحضور الالهى فى قلب الحلاج ٠ لقد فاض الحب هنا وغمر كل جوارحه فلم تعد ترى غير الحب ولم تعد تنطق الا بلسان المحبوب ٠

وبعد : لقد ذكر كل المؤرخين أنهم ما شــاهدوا الحلاج قط يمشى متبخترا ، فرحا ، سعيدا الا يوم أن اخذوه لتنفيذ حكم اعدامهم بدنه ومن ثم استشهاده ٠ فقد ذكر أن « الحلوانى » سأله عن بهجته هــذه وعن سر سعادته فى هــذا الموت الذى تشيب منه الرأس ، فقال ان سبب ذلك « دلال الجمال الجالب اليه اهل الوصال » وكان آخر ما نطق به شــهيدنا قوله « حسب الواحد افراد الواحد(٣) ٠

٤ ــ الحلاج فى ذمة التاريخ :

من السمات التى غالبا ما تتسم بها معظم الشخصيات التــاريخية الحية اختلاف الباحثين والمفكرين فى قيمتها وشأنها ٠ والحلاج ، كواحد من الشخصيات البارزة والتى ما زال لهــا وجودها وما زالت لها مكانتها فى تاريخ التصوف العــالمى ، قد حار النــاس عــامة ، والصوفية خاصة بشأنه ٠ ذلك أن تجربة التصوف التى خاضها ومر بها تجربة فريدة ، هكذا حال التصوف ٠ وهذه التجربة الفريدة (الحــلاجية) قــد رفــع البعض من قدرها ، بينما هون الاخرون من قيمتها وقيمة صاحبها ٠

فقد ذهب فريق الى أن الحلاج كان رجــلا دجالا ، نصابا ، مشعوذا

(١) ديوان الحلاج ص ٤٣ ٠
(٢) ٤٦ ــ أخبار الحلاج ص ٧١ ٠
(٣) اخبــار الحلاج ١٧ ص ٣٦ ٠

ومعتوها • ولعل هذا الرأى كان نابعا من خصومه جماعة الفقهاء واهل السنة وبعض المتكلمين وغيرهم • هذا فضلا عن أن السلطة الحاكمة (كما سنرى) قد جارت واكدت هذا الرأى وساعدت على رواجه مع ايمانها العمبق بأن الحلاج لم يكن كذلك • لانه كان يمثل ـ بالنسبة لهذه السلطة ـ خطرا حقيقيا عليها ينبغى الخلاص منه • فما أن رماه البعض بذلك ، حتى وجدت السلطة السياسية نفسها مدفوعة لتاكيد هذه الاشاعات وبثها بكل الوسائل بين الطوائف المثقفة وغير المثقفة •

يقول ابن النديم عن الحلاج : « كان رجلا محتالا مشعبذا يتعاطى مذاهب الصوفية يتحلى بألفاظهم ويدعى كل علم ، وكان صفرا من ذلك • وكان يعرف شيئا من صناعة الكيمياء • وكان جاهلا مقداما مدهورا جسورا على السلاطين مرتكبا للعظائم ، يروم انقلاب الدول ويدعى عند أصحابه الالهية ، ويقول بالحلول ويظهر مذاهب الشيعة للملوك ومذاهب الصوفية للعامة • وفى تضاعيف ذلك يدعى أن الالهية قد حلت فيه وأنه هو هو ـ تعالى الله وتقدس عما يقول هؤلاء علوا كبيرا • قال : وكان ينتقل فى البلدان ، ولما قبض عليه سلم الى أبى الحسن على بن عيسى فناظره فوجده صفرا من القرآن وعلومه ، ومن الفقه والحديث والشعر وعلوم العرب • فقال له على ابن عيسى : تعلمك لطهورك وفروضك أجدى عليك من رسائل لاتدرى أنت ما تقول فيها ، كم تكتب ويلك الى الناس ينزل ذو النور الشعشعانى الذى يلمع بعد شعشعته ، ما أحوجك الى أدب !! وأمر به فصلب فى الجانب الشرقى بحضرة مجلس الشرطة وفى الجانب الغربى ، ثم حمل الى دار السلطان فحبس فجعل يتقرب بالسنة اليهم فظنوا أن ما يقول حق »(١) •

وقد أورد « ابن الاثير » فى تاريخه حكاية الحلاج على الوجه التالى

---

(١) ابن النديم : الفهرست ص ٢٦٩ ـ ٢٧٠ دار المعرفة بيروت (بدون تاريخ) وراجع أيضا أخبار الحلاج ص ٣٨ حيث يتضح أن من جملة كراهية البعض للحلاج بعض الخلافات الشخصية والتى بسببها أشاع خصومه انه زنديق وكافر •

« ٠٠٠ وكان ابتداء حالة أنه كان يظهر الزهد والتصوف والكرامات ويخرج للناس فاكهة الشتاء فى الصيف وفاكهة الصيف فى الشتاء ، ويمد يده الى الهواء ويعيدها مملوءة دراهم عليها مكتوب « قل هو الله أحد » ويسميها دراهم القدرة ، وخبر الناس بما يأكلون وما يصنعون فى بيوتهم ٠ ويتكلم بما فى ضمائر الناس ٠ فافتتن به خلق كثير واعتقدوا فيه الحلول ، وبالجملة فان الناس اختلفوا فيه اختلافهم فى المسيح عليه السلام ٠ فمن قائل انه حل فيه جزء الهى ويدعى فيه الربوبية ، ومن قائل انه ولى الله تعالى وان الذى يظهر منه من جملة كرامات الصالحين ٠ ومن قائل انه مخرق ومستغش وشاعر وكذاب ومتكهن والجن تطيعه فتأتيه بالفاكهة بغير أوانها »(١) ٠

ومع تجاوز ما فى هذه النصوص من تهوين وتهويل بشأن ما يحدث للحلاج ، وما يمكن أن يحدثه هو ، نقول أن ذلك كله ، ان دل على شىء فانما يدل على أهمية الحلاج ٠ وأنه قد شغل الاوساط الشعبية والرسمية انذاك ٠ بل لا نغالى فى القول ان ذهبنا الى أن التعجيل بقتله مصلوبا ، لدليل قاطع على أن الحلاج كان يمثل بالفعل خطرا حقيقيا على السلطة الحاكمة ٠ وما كان يمكن للحلاج أن يكون هاما الى هذا الحد اذا كان رجلا مشعوذا أو دجالا ، كما زعم بعض الحاقدين عليه ٠ فثمة مشعوذون ودجالون لا حصر لهم ولا يخلو منهم عصر من العصور ، ومع هذا لم نسمع عن واحد منهم ٠

وعلى النقيض من ذلك ، نجد الرأى الاخر الذى يرى الحلاج شخصا ورعا ، زاهدا ، تقيا ، نقيا ٠ هذا بالاضافة الى أن هذا الفريق كان من رأيه أن الحلاج أحد الثوار المسلمين الذين ضجوا من سوء الاحوال الاقتصادية

---

(١) عن ابن خلكان جـ ٢ ص ١٤١ وراجع أيضا : تلبيس ابليس ص ١٦٦ ٠

وانتشار الفساد والظلم والرشوة ، فاراد أن يحارب هذه الاوضاع الفاسدة ، وقد نجح فى ذلك الى حد كبير(١) ٠

وعندنا أن كل حكم من هذين الحكمين المتضاربين بشأن الحلاج ، له مبرراته ومسوغاته ٠ فمن جهة نجد أن أقوال الحلاج وشطحاته بمكن أن تؤدى الى هذين الرأيين الذى يرفع الواحد منهما الحلاج الى سدرة المنتهى ، بينما يهبط الحكم الآخر بالحلاج الى الدرك الاسفل من النار ٠

ومن جهة أخرى ، فقد رأينا من دراستنا للسمات العامة التى تميز التصوف استخدام الاسلوب الرمزى من جهة أن اللغة عاجزة عن ترجمة الوجدان (بمعنى الادراك والمعرفة والمشاهدة) الانسانى ٠ وهذا معناه أن هذا الاسلوب الرمزى يمكن أن يفسر : اما أن يؤول على غير ظاهرة ، أو يسعى خصوم الصوفى الى أخذه كما هو وتقديمه الى الاخرين مع سرد طابور طويل من الاتهامات التى تجعل الصوفى مجدفا وزنديقا ٠٠٠ الخ ٠

لقد ورد فى أخبار الحلاج ما يلى « ٠٠٠ وقد كان الشيخ أبو العباس المرسى ، رضى الله تعالى عنه ، يقول : أكره من الفقهاء خصلتين : قولهم بكفر الحلاج ، وقولهم موت الخضر عليه الصلاة والسلام ٠ أما الحلاج فلم يثبت عنه ما يوجب القتل ٠ وما نقل عنه يصح تأويله نحو قوله « على دين الصليب بكون موتى » ومراده أنه يموت على دين الاسلام ، وأشار الى أنه يموت مصلوبا ، وكان كذلك »(١) ٠

وفى قائمة الاصدقاء والمقدرين للحلاج حق قدره ، نجد نائب الوزير « ابن عبسى » و « عيسى الدنيورى » و « أبو العباس بن عبد العزيز » و« القلانسى » و « ابراهيم بن فاتك » ٠٠٠ الخ ٠

---

(١) راجع رأى بعض الفقهاء والمتكلمين فى التصوف الحلاجى فى دائرة المعارف الاسلامية جـ ٨ من الترجمة العربية ٠

(١) عن شخصيات قلقه فى الاسلام ، هامش ص ٦٩ ٠

أما ابراهيم بن محمد النصر ابادى فقد قال : « ان كان بعد النبيين والصديقين موحد فهو الحلاج »(١) ٠

وفى عداد المنصفين لا يغيب عنا ذكر ابن عطاء أحد المستشهدين فى سبيل الحلاج ، حيث كان الحلاج يدع لديه كتاباته ٠ وحينما استدعته المحكمة لكى يؤيدها فى اتهاماتها للحلاج « شهد بكل جراة أمام المحكمة بايمانهما (هو والحلاج) المشترك بالاتحاد الصوفى المباشر بالله أصل كل نعمة وكرامة »(٢) ٠

أما ابن الخفيف فكان رأيه فى الحلاج أنه « عالم ربانى » ٠ فقد ورد فى طبقات السلمى « ٠٠٠ والمشايخ فى أمره يختلفون : رده أكثر المشايخ ونفوه ، وأبوا أن يكون له قدم فى التصوف ٠ وقبله من جملتهم : أبو العباس بن عطاء ، وأبو عبد الله محمد بن خفيف ، وأبو القاسم ابراهيم بن محمد النصر اباذى ، وأثنوا عليه وصححوا له حاله ، وحكوا عنه كلامه ، وجعلوه أحد المحققين ، حتى قال محمد بن الخفيف « الحسين ابن منصور عالم ربانى »(٣) ٠

كذلك قال ابن أبى الخير « ان الموت على مصلب الحلاج ميزة الابطال » ٠

ولا ننسى فى هذا الصدد رأى « الشبلى » ذلك الصوفى ، الذى كان قد بدأ دراسة الفقه ، فقه مالك ، وما أن سمع عن الحلاج ورآه ودرس على يديه ، حتى طرح الفقه جانبا مفضلا عليه طريق الصوفية ٠ بقول الشبلى ـ الذى شاهد صلب الحلاج واستشهاده حيث أبدى (الحلاج) رباطة جاش تذكرنا بموقف السيد المسيح عليه السلام ومن قبله سقراط ـ

---

(١) ابن الجوزى : تلبيس ابليس ص ١٦٧ ٠
(٢) شخصيات قلقة فى الاسلام ص ٨١ ٠
(٣) الطبقات ص ٣٠٧ ـ ٣٠٨ ٠

يقول الشبلى فى هذا الصدد « ان استشهاد الحلاج درة من الجمال المحرم يجب اخفاؤها ، وليس زاد خلود يوزع على الجميع »(١) ٠

كذلك ورد فى وفيات الاعيان (جـ ٢ ص ١٤٤) ما يلى « أن أبا العباس ابن سريج كان اذا سئل عنه يقول : هذا رجل خفى عنى حاله ، وما أقـول فيـه شـيئا » ٠

أيضا ورد عن ابراهيم بن شـيبان قال « دخلت على ابن سريج يوم قتـل الحلاج ، فقلت : يا أبا العباس : ما تقول فى فتـوى هؤلاء فى قتل هذا الرجل ؟ قال : لعلهم نسوا قـول الله تعـالى « أتقتلون رجـلا ان يقـول ربى الله » ٠

وقال « الواسطى » : قلت لابن سريج : ما تقـول فى الحلاج ؟ قال : أما أنا فأراه حافـظا للقـــرآن ، وعالـما به ، ماهـرا فى الفقـه عالـما بالحـــديث »(٢) ٠

وقد دعم هذا الفريق موقفه من الحلاج ببعض نصوص الحلاج نفسه٠ وبـكفى أن نذكر فى هـذا الصدد أنه حينما صلب كان آخـر قـول قاله هو « حسب الواحد افراد الواحد » ٠ كذلك يذكر فى هـذا الصدد ما ورد فى كتاب « الكواكب الدرية فى مناقب السادة الصوفية للمناوى ــ الطبقة الرابعـة ــ مخطوط ، من أن نفـرا من الصـوفية (هـــو ابن الحـــداد المصرى) قال :

خرجت ليلة مقمرة الى زيارة قبر ابن حنبل ، فرأيت ثم رجلا قائما ٠ فدنوت منه بغير علمه ٠ فاذا هو يبـكى ويقول : « يا من أسـكرنى بحبه ، وحيرنى فى ميادين قربه : أنت المنفرد بالقدم قيامك بالعدل لا بالاعتدال ،

---

(١) شخصيات قلقة فى الاسلام ص ٨٢ ٠
(٢) اخبار الحلاج ١٠٦ وراجع ابن خلكان جـ ٢ ص ١٤٤ ٠

وبعدك بالعزل لا بالاعتزال وحضورك بالعلم لا بانتقال ، وغيبتك بالاحتجاب لا بالارتحال · فلا شيء فوقك فبظلك ولاشيء تحتك فبقلك ، ولاامامك شيء فبحدك ، ولا وراءك شيء فيدركك ··· أسألك أن لا تردنى الى بعدما اختطفتنى عنى ، ولا ترينى نفسى بعدما حجبتها عنى ، وأكثر أعدائى فى بلادك والقائمين لقتلى من عبادك »(١) ·

كذلك يورد « ابن خلكان » على لسان الحلاج انه لما علم بصدور الحكم بأعدامه قال « ظهرى حمى ودمى حرام ، وما يحل لكم أن تتأولوا على بما يبيحه ، وأنا اعتقادى الاسلام ، ومذهبى السنة وتفضيل الائمة الاربعة الخلفاء الراشدين وبقية العشرة من الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين · ولى كتب فى السنة موجودة فى الوراقين ، فالله الله فى دمى· ولم يزل يردد هذا القول وهم يكتبون خطوطهم الى أن استكملوا ما احتاجوا اليه · ونهضوا من المجلس وحمل الحلاج الى السجن »(٢) ·

واضح اذن أنه فى اللحظات الاخيرة ، وحينما سعت هيئة المحكمة الى أخذ أقوال الحلاج لم يقر البتة أنه مذنب أو أنه خارج على الاسلام ، بل هو من العاملين بكتاب الله وسنة نبيه ، وأن ما يذهب اليه ليس بدعة أو خروجا على الاسلام ·

وكذلك مما يلفت النظر ما ورد فى « أخبار الحلاج » من أنه حينما جيء به الى « الصلب » ، صلى ركعتين لله ··· وقرأ فى الركعة الأولى قول الحق تعالى « لنبلونكم بشيء من الخوف والجوع » وقرأ فى الثانية قوله تعالى « كل نفس ذائقة الموت » ··· وأضاف بعد انتهائه من صلاته قوله » ··· « اللهم انك المتجلى عن كل جهة ، المتخلى من كل جهة · بحق قيامك بحقى ، وبحق قيامى بحقك ، وقيامى بحقك يخالف قيامك بحقى · فان

---

(١) راجع أيضا أخبار الحلاج ٥ ـ ص ١٧ ـ ١٨ ·
(٢) وفيات الاعيان جـ ٢ ص ١٤٤ ـ ١٤٥ ·

قيامى بحقك ناسوتيــه ، وقيــامك بحــقى لا هوتيه • وكما أن ناسوتيتى مستهلكة فى لا هوتيتك غير ممازجة أياها فلا هوتيتك مسئولية على ناسوتيتى غير مماسة لهــا ، وبحق قــدمك على حدثى ، وحق حــدثى تحت ملابس قدمك ، أن ترزقنى شكر هذه النعمة التى أنعمت بهاعلى حيث غيبت أغيارى عما كشفت لى من مطالع وجهك وحرمت على غيرى ما أبحت لى من النظر فى مكنونات سرك • وهؤلاء عبــادك قــد اجتمعوا لقتــلى تعصبا لدينك وتقربا اليك • فاغفر لهم ، فانك لو كشفت لهم ما كشفت لى لمــا فعــلوا ما فعلوا • ولو سترت عنهم لما أبتليت بما أبتليت • فلك الحمد فيما تفعل ولك الحمد فيما تريد »(١) •

كذلك نجد أحمد بن أبى الفتح بن عاصم البيضاوى يخبرنا أنه سمع الحلاج يملى على أحد تلاميذه القول « أن الله تبارك وتعالى وله الحمد ، ذات واحد قائم بنفســه • منفرد عن غيره بقــدمه ، متوحــد عمن سواه بربوبيته • لايمازجه شىء ولايخالطه غير ، ولايحويه مكان ولايدركه زمان، ولا تقــدره فــكرة ، ولا تصــوره خطــرة ولا تدركه نظــرة ولا تعــتريه فــــترة »(٢) •

وأكثر من ذلك كله نجد الحــلاج يقول فى عبارات واضحة ومتميزة « من ظن أن الالهية تمتزج بالبشرية أو البشرية تمتزج بالالهية فقــد كفر • فان الله تعالى تفرد بذاته وصفاته عن ذوات الخلق وصفاتهم ، فلا يشبههم بوجه من الوجوه ، ولا يشبهونه بشىء من الاشياء • وكيف يتصور الشبه بين القديم والمحدث ومن زعم أن البارى فى مكان أو على مكان أو متصل بمكان أو يتصور على الضمير أو يتخايل فى الاوهام أو يدخل تحت الصفة والنعت فقد أشرك »(٣) •

---

(١) ١ ــ أخبار الحلاج ص ٧ ــ ٨ •
(٢) ١٢ ــ أخبار الحلاج ص ٢٩ • وراجع ١٣ ص ٣١ •
(٣) ٢٥ ــ أخبار الحلاج ص ٤٧ وقارن أيضا الفقرة رقم ٣٧ ص ٥٦ « من نفس الكتاب » •

هـذه نمـاذج من بعض أقوال الحلاج · وقد أردنا أن نذكر له هنا أكثر من قول لكى نوضح أن الحلاج كان مظلوما الى حد كبير بشأن ما وجه اليه من اتهامات · فلقد كان الحلاج ، كمسلم ، يضع الالوهية فى المرتبة اللائقة بها ، ولقد كان مدركا الفرق الحاسم بين الله سبحانه من جهة وبين سائر الموجودات من جهة أخرى · ولقد كان حريصا ــ على ضوء هـذه النصوص ــ أن ينزه الله عن كل ما عداه · ولهـذا فلا ينبغى لنا أن نفهم الحلاج من أقوال خصومه عنه او أن نحكم عليه من خلال أحكامهم · أن الاقوال التى بدت غريبة والتى اعتمـد عليها خصوم الحلاج فى ادانتهم له ، هـذه الاقوال بعينها يمكن أن تفسر تفسيرا آخر يتفق مع ما أوردناه هنا من نصوص للحلاج كلها تنزه الله عن غيره من موجودات· أما اذا كان الحلاج قد نادى بنوع من الوحدة فانه كان يهدف الى وحدة الشهود لا وحدة الوجود · ومثل هـذا النوع من الوحدة أو الاتحاد لم يكن وحده كفيلا بأن يلحق بالحلاج ما لحق به · يقول نيكلسون : « والصوفية وان راموا الحلول بالعظائم الا أنهم ، مع ذلك ، قد بذلوا الجهد فى مبـاعدة الحلاج عن أن يوصم بالقول به · وقد اتخذوا لذلك خطوطا ثلاثة يدافعون منها :

١ ــ أن الحلاج لم يرتكب اثما ضد « الحق » ولكنه عوقب وكـان عقابة جزاء وفاقا لارتكابه كبيرة ضـد « الشرع » لقد خان ربه بافشائه السر الأعظم لكل من هب ودب ، وكان عليه أن يقصره على المختارين ·

٢ ــ أن الحلاح قد قال ذلك تحت تأثير نشوة الجذب · وقد ظن أنه متحد بالذات الالهية ولم يتحد ، فى الحقيقة ، بغير صـفة من صـفاتها الربانية ·

٣ ــ ان الحلاح أراد أن يعلن أن ليس هناك افتراق أصيل أو انفصال ظاهر بين الخلق والحق ، من حيث أن الوحدانية شـاملة الوجود كله · فالرجل الذى يفنى أصالة عن نفسه الظاهرية يبقى فى نفسـه الحقيقية

وهى « الله » ليس فى هـذه العظمة « أنا » ولا « نحن » ولا « أنت » ، « فأنا » و « نحن » و « أنت » شىء واحد وليس الحلاج هو الذى صاح أنا الحق ، ولكن الله نفسه تكلم بلسان الحلاج الذى فنيت نفسه كما تكلم الى موسى بلسان الشجرة (١) واذا كان الأمر كذلك فثمة اعتبارات أخرى لعلها كانت من جملة الأسباب التى عجلت بمحاكمة الحلاج ومن ثم استشـهاده • ولعل هذه الاعتبارات والأسباب تتضح فى الفقرة التالية •

٥ ـ الحلاج مصلوبا وبداية النهاية :

ذكرنا فى بداية حديثنا عن الحلاج أن الآراء بشأنه كانت متضـاربة متناقضة سواء من جهة الصوفية أقرانه أنفسهم ، ومن جهة سائر الطوائف الأخرى من فقهاء ومحدثين ومتكلمين وفلاسفة ورجال دين ••• الخ • ويبدو أن أعداء الحلاج كانوا فى عصره أكبر بكثير من مريديه وتابعيه والمتعاطفين معه • وتشير النصوص الحلاجية الى أن الحلاج ، بأقواله وأفعاله ، قد استفز هـذه الفئات المثقفة على تباين مشاربها ، فكان أن وحدت سهامها تجاهه •

ويحدثنا التاريخ عن أن هناك من بلغ ما بلغـه الحلاج وزاد عليه القول ، لكنه لم يحدث له ما حدث للحلاج من سجن وتعذيب واعدام • ولم يحدث لأحد من أقرانه أن صلب بطريقة بشعة كتلك التى انتهت اليها حياة الحلاج الدنيوية • ولهذا لابد لنا من أن نسعى باجتهاد للكشف عن الدوافع الحقيقية التى كانت خلف مأساة الحلاج شهيد الحب الالهى • وهنا نجد المؤرخين يذكرون مجموعة من الأسباب والتى يعد كل واحد منها كافيـا (علة كافية) لمحاكمة الحلاج :

١ ـ عندنا أن أهم سبب على الاطلاق هو الجانب السياسى • ذلك أن السلطة السياسية غالبا لا تعبأ ولا تهتم الا بمن يسعى الى « هز » كرسى الحكم ان صـح التعبير من تحتها ، ومن ثم محاولة التحريض على ثورة

---

(١) نيكلسون : الصوفية فى الاسلام ص ١٤٣ ـ ١٤٤ •

اجتماعية وسياسية ودينية • وهـذا معناه ان كان للحلاج دور نشط وفعال من هـذه الناحية ، ويتضـح ذلك مما ذكره ابن النديم عرضا ان الحلاج كان « جسورا على السلاطين مرتكبا للعظائم ، يروم انقلاب الدول »(١) • ونشرح ذلك بشيء من الايجاز الواضح فنقول : انالسياسة فى فجر الاسلام وضحاه لم تكن منفصلة عن الدين • فلقد كان معظم المستشارين السياسيين آنذاك كانوا ممن لهم شأن على المستوى الدينى • ويقابل هـذا فى نفس الوقت أن علماء الدين كانوا بمثابة نجوم فى سماء المجتمع السـياسى والدينى • وهـذا معناه أن يكون لرجل الدين دور بارز سواء من جهة الدين ومن جهـة السياسة • ومن هـذا شأنه لابد أن تكون الأضـواء مسلطة عليه من جهة السلطة الحاكمة • ومن ثم تكون كل خطوة يخطوها وكل قول ينطق به محسوبا له أو عليه •

وفى هـدا المجال تجدر الاشارة الى أن الحلاج ، كرجل دين فى المقام الأول ، لابد أن يكون متسما بالفضيلة • والفضيلة كما نعلم ليسـت علما فقط ، وليست جانبا نظريا وحسب وانما هى ، الى جانب ذلك ، سلوك وتحمل وعمل • لأن الرجل الفاضل الحق ذلك الذى لا ينفصل علمه عن عمله • ذلك الذى يوحد بين ما يؤمن به وبين ما يقوم به فى الواقع • والحلاج من هـذه الناحية كان اخلاقيا من الطراز الأول •

فهو بناء على الدفء الالهى الكامن فى كل جوارحه ، وبناء على الأمان والاطمئنان الذى قذف الله به فى صدره ، وبناء على نزعته الضارية فى أعماق أعماقه الى الايمان بقضاء الله وقدره ••• بناء على ذلك كله من جهة ، وعلى سعيه نحو الخلاص والفـداء ومحاولة التوحد مع الرفيق الأعلا من جهة أخرى فانه لم يعرف النفاق والجبن ومجاراة الحكام • فلم يسـع الى التودد الى السلطة الحـاكمة ، ولم يسع الى اتخاذ الجـانب السلبى من الحياة ، بل حاول (ولعل ذلك كان عن غير قصـد منه لانه كان

(١) الفهرسـت ص ٢٦٩ •

رجل دين قبل أن يكون رجل سياسية) أن يساعد الأخـرين من التحرر من اغلال العبودية ٠

ان الحلاج كان يرى أن الانسان ليس مملوكا الا لله وحده ٠ فلقد خلقنا الله أحرارا ، والحرية حرية النفس لا اغلال البدن ٠ وما دام قد حرر نفسه فعليه أن يسعى الى تحرير الأخرين ٠ لقد أدرك من خلال صلته بالله معنى الحرية ومعنى العبودية فى نفس الوقت ٠ أدرك أن الحرية ، كل الحرية ، هى أن لا تكون عبدا لمـال أو ولد أو جاه أو حاكم ٠ أن لا تسعى لارضاء الخارجين على الدين بكراسيهم المزورة ، أولئك المزهوون بأنفسهم بغير حق ٠ واذا كانت حرية الانسان ــ بعكس الحيوانات الأخرى ــ تكمن فى جزئه الناطق ، فان حلاجنا تحرر بفكرة كلية ، تحرر داخليا ٠ أما البدن فلا قيمة له ٠ ولهـذا كان سعيه الى تحرير الاخرين وخلاصهم ٠ لقد أحب الله ، ولقد سـيطر عليه الحب ٠ ولمـا كان الله قد خلق الانسـان على صورته ، ولمـا كان الله حبيبا للانسان ، فان الحلاج أحب من أحبهم الله ويحبهم ٠ وهـذا معناه أن الحلاج سعى الى أن يحرر من أحبهم فى الله حتى يكون حبه كاملا ٠

ان الدين الاسلامى لا يعرف الظلم ، ولا يعرف العبودية ، ويرى أن على المؤمن أن يقاوم الشر وأن يدافع عن المظلومين ، وأن لا يخشى المرء فى الله لومة لائم ٠ بل ان الدين الاسلامى اوضح فى أكثر من موضع ، أنه ينبغى على كل مسلم ، يرى أثما أو عدوانا أو ظلما أن يقاومه ما استطاع الى ذلك سبيلا ، لانه أن قصر فى سبيل ذلك فسوف يحاسبه الله حسـابا عسيرا ٠ ومن هنا كانت دعوة الحلاج لشرح مفاهيم القرآن الجميلة والتى يتعلق بعضها بالاوضاع الاجتماعية والسياسية ٠ وفى الجملة فان دعوة الحلاج كانت تعنى فى النهاية القضاء على هـذه الحكومة الفاسـدة وقيام حكومة جديدة تعمل بتعاليم القرآن والسنة ٠ وباختصار شديد فانه يعلل الى مدينة القرآن الفاضلة ٠

على أن الحلاج لم يكن وحده ناقما على ما آل اليه حال المسلمين آنذاك ، بل كانت هناك طوائف متعددة ومتباينة وكلها كانت كارهة للأوضاع المتردية • فقد كان هناك ابن المعتز والحنابلة والصوفية وغيرهم • أى أن التوتر والتمرد والتذمر كان له وجود حى على المستوى الشعبى • ولم يكن الشعب آنذاك فى حاجة الا لمن يشعل له الشرارة فقط •

يقول « ماسينيون » لقد أحيا الحلاج فى قلوب الكثيرين ـ بفضل حميته المليئة بالمفارقات ـ الرغبة فى الاصلاح الاخلاقى الشامل للجماعة الاسلامية فى شخص رئيسها وأشخاص أفرادها على السواء ، وأقنع كثيرا من المؤمنين بالفائدة الاجتماعية التى تجنى من الصلوات ونصائح الاولياء من الابدال ••• وكانت لهم (والمقصود بعض المسئولين فى الولايات الاسلامية والمؤمنين بالحلاج) معه مراسلات فيها هداية روحية مما هيأ له الخوض فى السياسة العامة •••ولقد قامت فى ذلك الحين بين العلماء رغبة عامة فى اصلاح الآداة الادارية ، وطالبوا باقامة حكومة اسلامية حقا ، وزارة تحكم بالعدل بين الناس ، خصوصا فى مسائل الخراج والضرائب (ضد مفاسد عمال الخراج الشيعة من خصوم الحكم الوراثى) وخلافة شاعرة بمسئوليات وظيفتها أمام الله ، مما يجعل الله يرضى عن قيام المسلمين بفروض دينهم (من صلاة وحج وجهاد) وكان الأمل معقودا على الحلاج فى العمل فى هذا السبيل فى الوقت الذى توقع فيه الحلاج قرب مصادرة حريته من جانب أعدائه وأصدقائه(١) •

ويطالعنا التاريخ أنه فى هذه الحقبة التى حياها الحلاج كان الفساد منتشرا على أشده حيث كانت الحفلات الخاصة التى تنتهك فيها حرمة الدين • كذلك كان المجتمع يئن من انتشار الظلم ، اذ كان البعض يغنم على حساب البعض الآخر • كذلك نجد أن الرشوة كانت منتشرة انتشارا واسعا •

---

(١) شخصيات قلقة فى الاسلام ص ٧١ •

أضف الى ذلك أن هـــذا البذخ من جانب السلطة الحاكمة يقتضى مزيدا من المال ، الأمر الذى لا يمكن أن يتوافر الا عن طريق فرض مزيد من الضرائب ، تلك التى تزيد الفقير فقرا وتضاعف من غنى الأغنياء · فبينما هؤلاء ينجحون فى التهرب من دفع الضـــرائب ، نجد أن الفقير لا يستطيع أن يهرب منها بحيث لا يجد أمامه : اما الدفع أو الحبس !!

ومما دعم فساد الجو السياسى وزاده سوءا أن رجل السلطة الرسمى « المقتدر بالله » كان يتمتع بشخصية ضعيفة · فلم يكن له حول ولا قوة · فلم يكن قادرا على معرفة خبايا الأمور ، وادراك الحق من الباطل · وهو بضعف شخصيته هـذه قد ساعد على انتشار الفساد والوشاية · اذ سعى الآخرون ــ كل على حده ــ أن يتوددوا اليه بالباطل ، ومن ثم أن يصوروا له الأوضاع بغير ما هى عليه ·

كل هـــذه المساوىء لا يقول بها أى دين من الأديان ولا يرضى عنها فما بالك والدين هنا الاسلام ··· والاسلام الذى من مبادئه العامة أن لا يسلم المرء أمره الا لله ··· لقد أدرك الحلاج أن له دورا نشطا وفعالا منذ فترة نضوجه · كما أدركت السلطة الحـاكمة أيضا منذ فترة مبكرة خطر الحلاج وما يمثله من تيار ثورى جارف قد لا يؤدى فقط الى اهتزاز كرسى الحكم بل الى انقلابه رأسا على عقب · ولهـــذا فقد تابعته السلطة الحاكمة خطوة خطوة ··· وكان كلما تقدم شبرا تقدمت هى ذراعا حتى كانت النهاية · لقد كان الهدف الاستراتيجى لهـــذه السلطة ، ممثلة فى الوزير حامد ، الخلاص من الحلاج · لكن الأوضاع القائمة جعلت الخلاص منه يتأخر بعض الوقت لان الناحية « التكتيكية » ان صح التعبير كانت تقتضى ذلك · كانت الأوضاع تتطلب أن تمهل هـــذه السلطة الحلاج بعض الوقت حتى يتسنى لها أن تلم بكل عناصر الاتهام المزيفة وان تؤجر شهودا تثق فيهم بحيث توحى لعناصر الشعب أنها بخلاصها من الحلاج انما تعبر عن رغبة جماهيرية جامحة من جهة ، وانها من جهة أخرى انما تحافظ على الدين الاسلامى الذى سعى الحلاج ، فى زعمها ، الى تشويهه ·

٢ ـ السبب الثانى الذى أدى الى محاكمة الحلاج والى التعجيل بصلبه يرجع للحلاج نفسه • وهنا ينبغى أن نميز بين التوحيد على المستوى العام والتوحيد على المستوى الخاص • ينبغى أن نميز بين الحب على المستوى العام وبين الحب على المستوى الخاص • ولقد كان الخطأ الأكبر الذى وقع فيه الحلاج (سواء عن ادراك أو عن غير ادراك ، سواء سعى الى ذلك عمدا أو لم يسع) أنه لم يميز بين منطق العامة وبين منطق الخاصة • ومن هنا كانت شطحاته وكانت عباراته التى اسىء فهمها وأحسن استغلالها لمحاكمته من جانب السلطة الحاكمة • فالحلاج فى عرف رجال الدين (التقليديين ان صح التعبير) والفقهاء والفلاسفة الموحدين ••• قد شوه مفهوم التوحيد الذى دعا اليه القرآن الكريم • كما أنه بدعوته هذه قد حرم كثيرا مما حلله الله وحلل كثيرا مما حرمه الله • ودعوة كهذه من شأنها أن تصيب الدين فى جوهره فكيف للحلاج ان يقول « أنا الحق » وانى له ان يصرح بالقول « ما فى الجبة الا الله » وكيف له أن يقول « أنا من أهوى ومن أهوى أنا » • كذلك لا يمكن لأى مسلم « عادى » أن صح التعبير أن يغفر للحلاج قوله :

الا أبلغ أحبائى بأنى
ركبت البحر وانكسر السفينة

على دين الصليب يكون موتى
ولا البطحا أريد ولا المدينة (١)

وبالجملة فان دعوة الحلاج الى الاتحاد وما جاء على لسانه من عبارات تتنافى كلية مع ما جاء به الدين ، قد حركت عواطف البعض ضده من جهة ، وسمحت للسلطة الحاكمة أن تدعم موقفها منه من جهة أخرى •

ويندرج فى هذا الصدد ما أشيع عن الحلاج من أنه كان يتدخل فى قضاء الله وقدره ، وأنه من ثم يمكن أن يدعو فى نهاية الأمر الى نفسه !!

(١) راجع أخبار الحلاج ص ٨٢ •

فقد أوردت لنا بعض الكتب روايات كثيرة عن كراماته ومعجزاته الأمر الذى يمكن أن يشكك المرء فى عقيدته(١) ٠

٣ ـ ويرتبط بهذا السبب الثانى أيضا ما أشيع عن موقف الحلاج من الحج ٠ فقد قيل أنه كان يروى أن الحج ليس فرضا أو أصلا من أصول الدين ٠ فقد ذكر أن الحلاج قرر أن كل مسلم يستطيع أن يقيم الكعبة ويحج اليها وهو فى بيته ، وهذا ما فعله الحلاج نفسه ٠ فقد أقام كعبة مصغرة فى بيته وكان يطوف حولها فى الليل ٠ واذا صحت هذه الرواية أو الواقعة فلا ينبغى أن نسلم بصحتها هكذا ، بل علينا أن نلتمس تفسيرا لها يتفق وطبيعة التصرف الحلاجى وتطوره ٠ وهذا فضلا عن أنه من الخطأ الجسيم أن تأخذ هذه الرواية على علاتها هكذا اذ يبدو أن الحلاج وقد أدرك أن الحج أمر شاق سواء من الناحية البدنية (الضحية) والمادية أراد أن يبين للناس الذين يعجزون ، لأمر خارج عن ارادتهم ، عن الوفا بهذه الفريضة أنهم يستطيعون أن يقوموا بها عن طريق آخر ٠ فقد ذكر كما سنرى الآن ، أنه ينبغى على المرء أن يطعم ثلاثين يتيما وأن يقوم بخدمتهم بنفسه وأن يكسى كل واحد منهم وأن يعطيه قدرا من المال ٠٠ هذا معناه أن الحلاج لم ينكر الحج ، بل انه سعى الى بث الأمل فى نفوس المؤمنين الذين لا يتمكنون من أداء هذه الفريضة لسبب أو آخر ٠ يقول الحلاج كما يذكر ابن خلكان « ان الانسان اذا أراد الحج ولم يمكنه أفرد فى داره شيئا لا يلحقه نجاسة ولا يدخله أحد ومنع من يطرقه ٠ فاذا حضرت أيام الحج طاف حوله طوافه بالبيت الحرام ، فاذا انقضى ذلك وقضى من المناسك ما يقضى بمكة مثله جمع ثلاثين يتيما وعمل لهم ما يمكنه من الطعام واحضرهم الى ذلك البيت وقدم اليهم ذلك الطعام وتولى خدمتهم بنفسه ٠ فاذا أكلوا وغسلوا أيديهم كسا كل واحد منهم قميصا ودفع اليه سبعة دراهم أو ثلاثة ٠٠ فاذا فعل

---

(١) راجع بعض كراماته ومعجزاته فى كتاب أخبار الحلاج ٨ : ٢٢ ، ١٩ : ٤٠ ، ٤٠ : ١٦ ، ٥٤ : ٨٤ ، ٨٥ ، ٦٠ ، ٩٠ ـ ٩١ ، ٦٨ : ١٠٢ ـ ١٠٣ ٠

ذلك قام له قيـام الحج »(١) هـذا من ناحية • ومن ناحيـة اخرى فان ما يشكك فى صحة هـذه الرواية من جذورها أن الحلاج قد تحمل مشـاق السـفر للحج ثلاث مرات ، وما ادراك ما هى الصعوبات والمشـاكل التى كانت تواجه الحجاج آنذاك • فلو أن الحلاج كان يرى أن الحج ليس فرضا أو أصلا من أصول الدين ، بماذا نفسر نحن ذهابه الى الكعبة ثلاث مرات • ثم بماذا نفسر بقاءه بجوار المصطفى عليه السلام عاما كاملا • اذا صحت هـذه الرواية فلعل الحلاج اراد أن يؤكد للمسلمين أن زيارة قبر الرسول عليه السلام ليست هدفا فى حد ذاته ، وانما هى وسيلة ، ولا ينبغى أن تطغى الوسيلة على الغاية • لقد انتهى الحلاج الى انه بعد أن أدرك البيت لابد أن يتجاوزه كى يتقابل ويحيا مع صاحب البيت •

ويتعلق أيضا بالعامل الدينى ما أشيع من أن الحلاج كان على صلة بالقرامطة • أولئك الذين رفعوا الحجر الأسود ، وهم أيضا الذين هاجموا المدينة بعد وفاة الحلاج •

وفضلا عن ذلك فقد أشيع أن الحلاج قد قال لنفر من أصدقائه أثناء قراءتهم القرآن أنه (أى الحلاج) يسـتطيع أن ياتى بمثل هـذا فقد قـال عمرو المكى : كنت أقرأ القرآن فسمع قراءتى ، فقال يمكننى أن أقول مثـل هذا ، ففارقته والى مثل هذا ذهب أيضا عمرو بن عثمان وغيره(٢) •

على ضوء هـذه الاتهامات شكلت هيئة المحكمة لمحاكمة هـذا الشيخ الجليل بنـاء على طلب تقدم به فى البداية « محمد بن داود » وكـان من الفقهاء السنيين ، وكان أيضا يعمل قاضيا فى محكمة كبير القضـاة فى بغداد •

لكن أحد الشافعيين آنذاك واقصد « ابن سريج » رفض هـذا الطلب

---

(١) ابن خلكان : وفيـات الأعيـان جـ٢ ص١٤٣ من نشرة احسـان عباس •

(٢) راجع : ابن الجوزى ـ تلبيس ابليس ص ١٦٥ •

المتعلق بمحاكمة الحلاج قائلا : ان مثل هــذا الاتهام الصوفى لا يدخل فى اختصاص المحاكم الشرعية ٠

لكن أحد الوزراء « الوزير حامد » ، والذى كان يمثل وزارة الداخلية والمحافظة على الأمن ، أراد أن يتخلص من الحلاج لما يسببه من اضطرابات وفتن داخلية قد تطيح بكرسى الخلافة ٠ فكان ان أحيا قضية الحلاج بعد أن قبض عليه ونجح فى أن يقدم للمحاكمة « ابن عطاء » أحد المقربين للحلاج ٠ ونجح الوزير حامد أيضا فى أن يصدر حكما بسجن « ابن عطاء » هذا وتعذيبه حتى الموت وكان ذلك قبل أسبوعين من استشهاد الحلاج ٠ ولعله أراد بذلك أن يهدد كل من تسول له نفسه مساعدة الحلاج أو التحريض على الأوضاع الداخلية ٠

شكلت هيئة المحكمة برئاسة أبى عمر الحمادى أحد المنافقين الانتهازيين ٠ وساعد فى اصدار الحكم أحد الوصوليين أيضا وهو أبو الحسن الاشنانى ، ذلك الرجل السىء الأخلاق ٠ وصدر الحكم باعدام الحلاج ٠ ومما يذكر أن هيئة المحكمة قد نجحت فى أن تجند ما يقرب من أربعة وثمانين شاهدا ضد الحلاج ٠ ولعل كثرة الشهود بهذا العدد دليل قاطع على أن القضية مزورة (أو بلغة العامة مطبوخة !!) ٠ واعتقدت هيئة المحكمة ، خاطئة ، أن كثرة الشهود يمكن أن لا تؤلب عليها العامة ٠

على أن نفرا من المخلصين (والمؤمنين بصدق الحلاج وورعه وتقوته) ، وعلى رأسهم والدة الأمير نفسه ، نجح فى تخفيف حكم الاعدام الى السجن المؤبد ٠

لكن حامدا ، هــذا الخصم اللدود للحلاج ، عاد فأوشى للأمير بأنه أمام أمرين : اما أن يعدم الحلاج واما أن يستعد لثورة شعبية ٠ وأمام هــذين الخيارين وافق الأمير على اعدام الحلاج(١) ٠

---

(١) راجع محاكمة الحلاج بالتفصيل فى كتاب شخصيات قلقة فى الاسلام ص٧٠ ــ ٧٨ وكذلك وفيات الأعيان ج٢ ص١٤٤ ــ ١٤٥ ٠

وفى صمت الصديقين ، وخشوع المؤمنين ، وتبشير الصابرين ، تقدم الحلاج الى قدره الذى قضاه الحبيب بنفس كلها أمن واطمئنان ورضى ومحبة وبهجة(١) ٠

هذا هو الحلاج شهيد الحب والاتحاد الالهيين ٠٠٠ الثائر ٠٠٠ المناضل ٠٠٠ فهلموا معشر المؤمنين بالروح ٠٠٠ بالخلود ٠٠٠ لنحى هذا المجاهد العظيم على أمل أن تشرق شمس الغد حاملة معها مجموعة من الحلاجين الذين نحن فى أشد الحاجة اليهم !!!

---

(١) راجع نيكلسون : فى التصوف الاسلامى وتاريخه ص١٣٦ ـ ١٣٧ وكذلك أخبار الحلاج ص٧ ـ ٨ ٠

الفصل السادس

الغـــــزالى

١ ـ حياته وأهم مؤلفاته(*) :

أجمع المفكرون على أن أبا حـامد الغزالى يعد من أعظم المفكرين الاسلاميين على مر العصور وانه من اكثر العقليات متانة وأصالة وابتكار وانه أيضا أكثرها غزارة فى الانتاج ٠ والواقع أن المتتبع لتاريخ حيـاة الغزالى وتطوراتها وجملة انتاجه فى شتى المجالات يدرك أنه كان جديرا بالمنزلة التى وضعه فيها المؤرخون ٠ فاذا كان قد تبوا فى تاريخ الفكر البشرى عامة والاسلامى خاصة مكانا رفيعا فانه كان بالفعل جديرا بذلك ٠ وتاريخ حياة الغزالى ، رحمه الله ، معروف لكل مطلع على الثقافة الاسـلامية حيث عاش صاحبنا فى الفترة ما بين ٤٥٠ ـ ٥٠٥ هـ ٠

ولد الغزالى بمدينة طوس من أسرة فقيرة ولكن رغم فقرها فقد كان منها ابنان لهما شـأن فى مجـال العلم الأول منهما عم أبيه وكان يدعى الغزالى الكبير والآخر هو ابن العم ٠

تعلم الغزالى فى جرجان ثم تتلمذ على عالم من أكبر علماء العصر فى نيسابور وأقصـد به امام الحرمين الجوينى المتـوفى سنة ٤٧٨ هـ ٠

(*) راجع ما كتبناه عن حيـاة الغزالى وتطوره الروحى فى كتابنا الفلسـفة الاسـلامية فى المشرق ص٣٧٥ ـ ٣٩٥ مكتبة الحرية بجـامعة عين شمس سنة ١٩٨٢ ولم نشـأ أن نذكرهنا شيئا عن حيـاة الغزالى الا بالقدر الذى ينعكس على المنحى الروحى له ٠

ولما مات هـذا الأستاذ العظيم بدأت فى حياة الغزالى مرحلة جديدة حافلة بالاحداث والتقلبات والرحلات دامت أكثر من عشرين سنة حيث ذهب الى بغداد ثم الى الشام والحجاز ٠ واخيرا عاد الى مسقط رأسه حيث توفى هناك ٠

بدأت تربية الغزالى الاولى على يد رجل صوفى كان صديقا لوالده ، وكان والده رجلا فقيرا صالحا لا يأكل الا من كسب يده ٠ ويروى عنه أنه كان يحب العلم والعلماء رغم ان حظه منهما كان معدوما ولقد لقى هـذا الاب ربه مبكرا ٠ ويحكى انه لما اشرف على الهلاك أوصى صديقه المتصوف بان يعلم ولديه : أبا حامد أحمد بن محمدالعزالى وأبا الفتوح أحمد بنمحمد الغزالى واوصاه ان لايدخر وسعا فى تعليمهما ولو ادى ذلك الى استنفاد كل ما خلفه لهما ٠

وبعد ان تعمق الغزالى فى كل علوم عصره واستوعب مادتها وتبوأ مناصب التدريس وعكف على التأليف فى مختلف نواحى العلوم الدينية رجع آخر الامر الى سلوك التصوف ٠

لقد قرأ الغزالى فى صدر شبابه أصول الفقه ببلده على يد أحمد الراذكانى ٠ ثم بعد ذلك توجه الى جرجان حيث تعمق هناك فى القراءة والاطلاع على يد أبى نصر الاسماعيلى ، حيث عاد من هناك الى مسقط رأسه ٠ ويروى أنه قطع عليه الطريق حيث أخذ اللصوص جميع ما كان معه هو ورفاقه ، فما كان من الغزالى الا ان توجه الى كبيرهم وتوسل اليه ورجاه ان يأخذ كل ما كان معه وان يترك له مخلته فقط حيث لا يوجد فيها شىء يفيدهم ٠ وهنا سأله الرجل عن أهمية المخلة بالنسبة له ٠ فرد عليه الغزالى قائلا ٠ أن فيها كتبا هاجرت لسماعها وكتابتها ومعرفة علمها ٠ فقال له الرجل ضاحكا فكيف تدعى انك عرفت علمها وقد اخذناها منك فتجردت من معرفتها وبقيت بلا علم » ٠ ثم اعطاه الرجل ما طلب ٠ ويقول الغزالى « هذا مستنطق انطقه الله يرشدنى به فى امرى ٠ فلما وافيت

طوس اقبلت على الاشتغال ثلاث سنين حتى حفظت جميع ما علقته وصرت بحيث لو قطع على الطريق لم اتجرد من علمى » ٠

بدأ الغزالى حياته فى العمل مساعـدا لاستاذه الجوينى حيث بقى معه حتى توفى (الجوينى) سنة ٤٧٨هـ ٠ ولا شك ان الغزالى قد افاد الى حد كبير من تلمذته على يد الجوينى بما كان له من شأن فى تاريخ علم الكلام عامة ومذهب الاشاعرة خاصة ٠ فقد افاد منه فى شتى فروع المعرفة من منطق وجدل وكلام وفقه ٠٠ الخ ولا شك أيضا ان هذه البذور آلا شعرية نمت وترعرعت لدى الغزالى فيما بعد باعتباره زعيما من زعماء الاشاعرة فى عصرها الذهبى ٠ ففى هذه الفترة استقرت افـكاره الرئيسية ٠

وبعد ذلك عين الوزير نظام الملك الغزالى سنة ٤٨٤هـ ٠ استاذا فى المدرسة النظامية ببغداد حيث اعجب هذا الوزير اعجابا لا حد له بعقلية الغزالى وبراعته فى شتى فروع المعرفة وقدرته على افحام الخصم ٠

وبعد أن قضى الغزالى فى التدريس أربع سنوات مكللة بالنجـــاح ترك التدريس وزهد فى العلوم العـــادية والحـكمة المألوفة وقضى سنين كثيرة فى العزلة ٠ ولـكنه عاد آخـر العمر الى التدريس فترة قصيرة ، لكنه لم يكن عند ذلك يبث العلم السابق على مرحلة العزلة ، بل كان يبث علما جديدا هو العلم الصوفى ٠

وفى آخر عمره اعتزل التدريس ولم يرض ان يعود اليه رغم رجـــاء الدولة حيث فضل أن يعيش مع جماعة من ارباب القلوب على حـد تعبيره ، مشتغلين بالعلم والعبادة الى أن لقى ربه ، عام ٥٠٥هـ ٠

بدأ الغزالى حياة التصوف وكان له فيهـا باع طويل وكعب عال ٠ والحقيقة ان الغزالى كما سـبق ان اشرنا من اغـزر المفـكرين المسلمين انتاجا اذ يكاد يكون له فى كل فرع من فروع الدراسات الاسلامية مؤلفات لها أهميتها ولا بأس من ان نشير هنا الى اهم مؤلفاته :

يأتى فى مقدمة هذه المؤلفات كتابة العظيم « احيـاء عـلوم الدين » باجزائه الاربعة . ربع العبادات وربع خـاص بالعـادات وثالث خاص بالمهلكات فرابع خاص بالمنجيات ٠ وذهب فريق من العلماء الى ان الاحياء أهم كتاب يمكن ان يستند اليه المسلمون بعد القرآن الكريم ٠ وقد ترجم الى أكثر من لغة ٠ ويأتى بعد ذلك من مؤلفات الغزالى كتابه «مقاصد الفلاسفه» ذلك الكتاب الذى مهد به لكتاب آخر رد من خلاله على الفلاسفة ودعاواهم واقصد كتابه « تهافت الفلاسفة » والغزالى فى هذين الكتابين فاق الفلاسفة سعة واطـلاعا وحجـة ٠ ثم نجـد له بعـد ذلك اهم كتـاب فى رأينا يمكن ان يستشف منه رأيه فى الصراع الدائر بين المتكلمين عامة وبين المعتزلة والاشاعرة بوجه خاص واقصد كتابه « الاقتصاد فى الاعتقـاد » ففى هذا الكتاب يكشف الغزالى عن موقفـه الواضح من عـلم الـكلام والمتكلمين ٠ ولا يفوتنا فى هذا الصدد أن نشير الى كتاب آخـر غاية فى فى الاهمية أقصد « المنقذ من الضلال » تلك الرسالة الصغيرة التى تعد من أنفث نتاج العقل البشرى حيث ترجم فيها الغزالى ، وبأسلوب رائع سلس ، مراحل حياتهوكيف خاضبحر العلومالانسانية وانتقل فيهمنميناء الىميناء حتى رسى على شاطىء التصوف ٠ ويستطيع الدارس أن يكتشف من خلال هذا الكتاب الجو الثقافى الذى عاش فيه الغزالى ويقف أيضا من خـلال هذا الكتاب على أهم الفرق التى كانت منتشـرة آنذاك ورأيه فى كل فرقة منهـا ٠ وغنى عن البيان أن ثمة رسائل أخرى لفيلسوفنا منها على سبيل المثال : ايها الولد ، كيمياء السعادة ،منهاج العابدين ٠٠ الخ ٠

ولا يفوتنى فى هذا الصدد أن أشير الى سيطرة الغزالى الفائقة على اللغة العربية والفارسية وكيف انه كان يصول ويجول معبرا عن أدق خطرات النفس البشرية حيث كان ينتقى الكلمات والالفـاظ التى تنطبق على المعنى المقصود انطباقا تاما ٠ ولقد كان ، رحمه الله ، يعبر عن الفكرة بأكثر من أسلوب : مرة بقصد الايضاح وأخرى بقصد الشرح والتحليل والتفسير ٠٠ وهنا نشير الى أن له فى الادب رسائل وآراء وهو بهذا المعنى أديب ٠وله فى الفلسفة مؤلفات ٠٠ وهو بهـذا المعنى فيلسوف ٠٠ وباختصار شديد

جدا نقول انك تستطيع أن تقول وانت مطمئن تماما ان الغزالى كان فيلسوفا مع الفلاســفة ، متكلما مع المتكلمين ، فقيهــا مع الفقهاء صوفيــا مع الصوفية ٠٠٠ الخ ٠

ولقد بلغ أعجاب البارون كارادى فو بأسلوب الغزالى لدرجة صرح فيها « بان الكلمة كانت تجرى من بين شفتيه من غير أن تنتسف وذلك بغزارة عجيبة لا تنافى الرقة واللطــافة وله من المزايا اللغــوية ما يستنبطه من مصادره ومن تعوده الكبير للغــة الفارسية وتغتنى عربيته وتلين بايلاف الفارسية٠ وتجد لقاموسه سيلا عجيبا وتتخذ كل فكرة عنده تعبيرا مضاعفا اضعافا ، وهو يزيد التماعا وضبطا عند كل صولة كما يظهر ٠ وهذه هى الطريقة التى يحلم بها الخطيب ٠ وهى أيضا طريقة العــالم الخلقى الذى يمحص ملاحظته ويونق تأمله ٠ وهى طريقة العالم النفسى الذى يميز فى النفس عروقا مستدقة مقدارا ، فمقدارا ٠٠٠ ويضيف ولا أعرف غير أساليب قليلة فى أى أدب كان بلغت ما بلغ أسلوب الغزالى رقة وأبهة ٠ ولذا فاننى لا ارى غير الاعراب عن أسفى على تعــذر ايراد الغزالى حرفيا تقريبا » (ص ٥٦ ــ الغزالى) ٠

وأهم ما يجب أن نعرفه عن الغزالى هنا تطور حيــاته الفكرية ٠ وهو قد وصف لنا ذلك فى كتابه « المنقذ من الضلال » تلك الرســالة التى كتبها بعد أن بلغ الخمسين من العمر ومن هنا تأتى أهمية هذا الكتاب اذ أنه يعبر عن آخر مراحل تطور الفكر الغزالى ٠ يقول صاحبنا فى هــذا الكتيب : انه أراد فى هذا الكتاب أن يبث غاية العلوم واسرارها وغائلة المذاهب وأغوارها ويقص علينا ما عاناه فى استخلاص الحق وسط الطرق وتباين مسالكها ، وكيف استطاع أن يرتفع من مستوى التقليــد الى مستوى الاستبصار أى الفهم النير المستقل ٠

يبين لنا الغزالى فى عبارات قوية اختــلاف الخلق فى الاديان والملل ويشبه ذلك ببحر عميق غرق فيه الاكثرون وما نجــا منه الا الاقلون ٠ وكل فريق يزعم انه الناجى وكل حزب بما لديهم فرحون ٠ يقول الغزالى :

« انه منذ ان راهق البلوغ قبل العشرين الى أن جـــاوز الخمسين يقتحم لجة هذا البحر العميق غير هيـــاب ولا حذر ، يتوغل فى كل مظلمة ويقتحم كل ورطة من ورطات الفكر ، باحثا عن عقــائد النــاس واســرار مذاهبهم ليميز بين الحق والباطل • فلم يغادر متفلسفا ولا متكلما ولا صوفيا ولا باطنيا ولا زنديقا الا جادله وحاول أن يطلع على حقيقة مذهبه » •

ويقول : « وكان التعطش الى درك حقائق الامور دأبى وديدنى من أول أمرى وريعان عمرى ، غريزة وفطرة من الله وضعتا فى جبلتى لا باختيارى وحيلتى حتى انجلت عنى رابطة التقليد وانكسرت على العقــائد الموروثة على قرب عهد بسن الصبا • ويذكر لنا انه رأى الانسان ينشـــأ بحسب بيئته التى يعيش فيها ويتدين بدينها • ولما كان قد جاء فى الحــديث أن كل مولود يولد على الفطرة أى على الاسلام ، وأن أبواه هما اللذان يشــكلان هذه الفطرة بالدين الذى يدينان به ، فان الغزالى أراد أن يبحث عن حقيقة العقائد التى تطرأ عليها من تقليد الابوين أو الاساتذة أو انه اراد أن يعرف الفرق بين الحق الذى فى الفطرة أو تعرفه بالفطرة وبين ما نأخذه من غيرنا بالقول أو التقليد عن طريق التلقين أو التعليم بوجه عام •

وعلى هذا الاساس فقد حدد الغزالى لنفسه غاية ومطلوبا وهو العلم بحقائق الامور ومعرفة هذه الحقائق فى ميدان الدين بالاستناد الى الفطرة • ووجد انه لابد له أولا من أن يعرف العــلم وحقيقته ومعنى العلم اليقينى • وقد اداه تفكيره الى أن يعرف العلم اليقينى قبل أن يعرفه ديكارت بقــرون كثيرة (١) فقال :

ان العلم اليقينى : هو العلم الذى ينكشف فيه المعلوم انكشافا لايبقى معه ريب ولا يقارنه امكان الغلط والوهم ولا يتسع القلب لتقــدير ذلك بل الامان من الخطأ ينبغى أن يكون مقــارنا لليقين ، بحيث لو أن شخصا كان فى مقدوره أن يقلب الحجر ذهبا أو العصا ثعبانا ، وأراد باظهاره هــذه الخوارق أن يثبت بطلان العلم اليقينى لما أحدث ذلك فى نفس صاحب العلم

---

(١) راجع كتابنا : الفلسفة الاسلامية فى المشرق ص٤٥١ •

اليقينى لما أحدث ذلك فى نفس صاحب العلم اليقينى شكا ولا انكارا وأن كل ما يمكن أن يقع فى نفس صاحب هذا العلم اليقينى لايتجاوز التعجب من قدرة صاحب الخوارق على خوارقه ٠ أما الشك فى صحة العلم اليقينى فانه لايخطر ببال صاحبه ٠

ويرى الغزالى ، رحمه الله ، ان كل علم لا تتوفر فيه هذه الشروط ولا تتيقنه نفس الانسان ، هذا النوع من اليقين علم لا ثقة به ولا أمان معه ٠ فلما امتحن الغزالى معارفه بحسب هذا المقياس وجد انه ليس عنده من العلم الذى يبلغ هذه المرتبة من اليقين الا المعارف الجلية وهى المعارف الحسية والبديهيات العقلية الضرورية ٠ لكنه رأى من الواجب عليه ان يمتحن هذه المعارف الجلية ويتأملها بجد وينظر هل يستطيع ان يشكك نفسه فيها ليتبين هل ثقته بهذه المعارف وأمانه من الخطأ فيها من قبيل الثقة التى عند أكثر الناس عموما فيما يتعلق بالمعارف التقليدية الموروثة أو من قبيل الثقة التى عند أكثر الناس فيما يتعلق بالمعارف النظرية أم هى الثقة التى لا غدر فيها ولا غائلة ٠

وهنا يقول الغزالى : لعله لا توجد ثقة الا بالمعقليات التى هى من الاوليات البديهية ومن مبادىء الفكر الكبرى مثل قولنا ٠ ان الجزء أصغر من الكل ، وان الشىء الواحد لا يمكن ان يكون موصوفا بصفة ونقيضها فى وقت واحد ومن جهة واحدة ٠ لكن الى أى أساس تستند ثقتنا بهذه المعارف وكيف نأمن ان لا تكون ثقتنا بها من قبيل ثقتنا بالمحسوسات ٠ فنحن كنا واثقين منها حتى جاء حاكم العقل فكذبها ، ولولا نقد العقل للمعرفة الحسية لاستمر الانسان على تصديق معطيات الحس والثقة بها رغم أنها غير صحيحة ٠

ويقول الغزالى ٠ من يدرينا لعل وراء ادراك العقل الانسانى حاكما آخر اذا تجلى كذب العقل الانسانى فى حكمه كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس فى حكمه ٠ وعدم تجلى ذلك الادراك ، لا يدل على استحالته ٠

وهنا توقفت نفس الغزالى أمام هذا الاعتراض ولم تجد جوابا • وازداد الاشكال أمام الغزالى بسبب ظاهرة الاحلام حيث يرى المرء احلاما يعتقد ان لهـا ثباتا واستقرارا ولا يشك فيها وهو نائم ، فاذا استيقظ تبين ان ذلك كله بدون أصل وحقيقة ، فقال فى نفسه : كيف يأمن الانسان ان يكون جميع ما يعتقده فى اليقظة بحس أو عقـل فهو بالاضافة الى حالة اليقظة كنسبة اليقظة الى النوم فاذا طرأت تبين للانسان أن جميع ما يتوهمه عقله خيالات لا أصل لها • أو لعل تلك الحالة هى ما يدعية الصوفية اذ يزعمون انهم يشاهدون أحوالا لا توافق هذه الاحوال التى نعقلها ونحن فى حالتنا العادية • ولعل تلك الحالة هى الموت •

والغزالى يذكر هنا الحديث المروى عن النبى عليه السلام « الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا » ولعل الحياة التى نحن فيها نوم وحلم بالاضافة الى الحياة التى بعـد الموت حيث تظهر الاشـياء للانسان على خـلاف ما يشاهد • وهنـا يذكر الغزالى قوله سبحانه « لقد كنت فى غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد » •

يقول الغزالى : أنه لمـا خطرت له هذه الخواطر انقدحت فى نفسه فحاول علاجا للمشكلة فلم يتيسر له ، ولم يكن يمكن التغلب على الشك الا بالدليل النظرى ، لـكن اقامة الدليل النظرى لا تـكون الا من تركيب علوم أولية ، لكنه حتى ذلك الحين لا يسلم بالعلوم الاولية ، وعلى هذا فان تركيب الدليل أصبح مستحيلا ويقول الغزالى : ان هذا الداء (الشـك) أعضل ودام قريبا من شهرين كان فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال •

والسؤال الان كيف خرج الامام الغزالى من الشك : يقول : أنه لم يحرح من طريق اسـتدلال منظوم أو كلام مرتب ، بل بنور قـذفه الله فى القلب وهذا النور هو مفتـاح أكثر المعـارف ، وأن من ظن ان انـكشاف الحقائق مقصور على الادلة النظرية المعروفة فانه بذلك انما يضيق رحمة

الله الواسعة · ويحاول الغزالى ان يجد من بعض نصوص القرآن والحديث ما يؤيد ذلك · ويحتم بيانه فى هـذا الصدد قائلا : ان المقصود من هـذه الحكاية هو تنبيه الباحث المفـكر الى انه يجب عليـه أن يجتهد فى بلوغ الكمال فى طلب الحقيقة حتى ينتهى الى تمحيص الاوليات البديهية مـع انها ليست موضوع تمحيص · وهـو اذا محص ونقـد الاشـياء البينة بنفسها المقبولة لم يستطع احـد ان يتهمه بعـد ذلك بالتقصير فى تمحيص ما ليس بديهيا من المعارف والاراء التى هى البحث والطلب · ولهذا نجد الغزالى قد تعرض فى كتابه الى بيان الاسباب التى تؤدى بالعلمـاء الى الى الاخطاء التى نراها فيقول : أن الاغاليط فى النظريات كلها ثارت من اهمال الجليات والتسامح فيها · ولو اخذت الجليات وحـررت ثم تطرق منها الى ما بعدها تدريجيا حتى لا يخفى قليـلا ، فيتضح الشىء بمـا قبله على القرب ـ لطاحت المغالطات · ولـكن من عادة النظار الهجـوم على غمرة الاشكال وطلب الامر الخفى البعيد عن الاوائل الجلية بعد ان تخلل بينه وبين الاوائل درجات كثيرة فلا تمتد شهادة الجلى ولا يقـوى على الترقى فى المراقى الكثيرة دفعـة واحـدة فتزل الاقـدام وتعتاص المطالب وتنحط العقول ، ولذلك ضل أكثر النظار واضلوا ·

٢ ـ العـلم اللدنى :

تمـة براهين عـديدة على جوهرية النفس سـاقها الفلاسفة قبـل الغزالى ابتداء من بعض الفلاسفة اليونانيين حتى ابن سينا · ولقـد أفاد الغزالى من هذه البراهين واضاف اليها · ونحن هنـا لن نتحدث عن هذه البراهين من وجهة نظر الغزالى أولا : لكى لا نكرر ما سبق ان عرضناه فى بعض كتبنا من قبل(١) فى بيان جوهرية النفس واستقلالها عن البـدن · فالمهم هنا الآن هو ان حجة الاسلام يرى ان هذا الجوهر ، الذى هو النفس

---

(١) راجـع كتابنا : الفلسفة الاسـلامية فى المشرق ص ١٧٣ وما بعدها ، ص ٣٣١ وما بعدها ـ الناشر : مكتبة الحرية ـ جامعة عين شمس سنة ١٩٨٢م ·

الانسانية له أكثر من اسم عند كل فريق من الناس · فالفلاسفة يقولون : النفس الناطقة والقرآن يطلق عليه النفس المطمئنة والروح الآمرى · أما الصوفية يسمونه بالقلب ·

واذا كانت بعض الفرق الاخرى تسعى الى البرهنة على معارفها من طريق الادلة العقلية والحسية فان الغزالى ـ ومعه سائر الصوفية ـ يذهبون الى أن البرهنة الوحيدة التى تصح عند الصوفية « العيان المباشر » ورؤية الايمان فى القلب · وهذا نوع من المعرفة لا يصل اليه الا القلة من الناس · وعند الغزالى ان المعرفة الخاصة بالقلب لا يجحدها الا كل مكابر · وذلك ان النفس قادرة على ان تدرك بعض الحقائق دون ان تراها · فمعظم الناس على ان ثمة عقلا وروحا وملائكة وشياطين وغيرها دون أن يروا هذه الموجودات · أى ان ثمة موجودات تدرك ولا ترى · معنى هذا ان هناك صنفا من المدركات لا نستطيع البرهنة عليه لانه بطبيعته لا يقبل البرهنة ، كما ان طريقة معاينته أيضا لا تقبل بدورها البرهنة ·

ذلك ان الصوفية يذهبون الى ان الجسم اذا كان أولا يفسد ، فان هذا الفساد لا يمتد الى النفس · لان هذه النفس أولا من روح الله وما أوتينا نحن من العلم الا القليل · ثم انه سبحانه نص على القول « ارجعى الى ربك » والرجوع دليل على انها حية باقية لا تموت بموت البدن ·

ويرفض الغزالى الرأى القائل بأن الجسم مكان للنفس (أو القلب والروح) لان النفس لا تتمكن فى مكان ، ومن الافضل ان يقال : ان النفس تتخذ البدن وسيلة وآلة فحسب ، لان النفس غريبة عن البدن كانت كذلك عند دخولها (أو وجودها) فى الجسم وستظل شاعرة بهذه الغربة حتى تخرج منه(١) ·

---

(١) راجع على سبيل المثال معارج القدس للغزالى ص ١٦ ـ ١٨ ، ص ٤١ ـ المكتبة التجارية (بدون تاريخ) ·

ولما كانت فضيلة كل موجود من الموجودات تكمن فى تحقيقه مهمته التى وجد من أجلها ، بحيث نجد ان فضيلة العين الرؤية السليمة ، وان فضيلة الاذن سماع الصوت ، وفضيلة الانف قوة الشم ٠٠ الخ ٠ فان فضيلة القلب أو الروح العلم والمعرفة ٠ واذا كان القلب (أو العقل) يشغل نفسه بأمور أخرى غير المعرفة ، فان ذلك لسوء فهم مهمته من جهة ومن أجل مصلحة البدن من جهة أخرى ٠

ونحن نعلم ان العلم يمكن ان يحصل : أما بالتعليم الانسانى أو بالتعليم الربانى (أما بالعقل وأما بالكشف والاشراق) ٠ الاول طريقة النظر والاستدلال ويعتمد على الحس والعقل ٠ والثانى يتضمن الرجوع الى النفس ومجاهدتها وهذا هو الذى يهمنا الان ٠

وهنا يميز الغزالى بين الوحى والالهام ٠ ذلك ان الوحى قد انتهى وانقطع بنزول القرآن على سيدنا محمد عليه السلام ، لانه كان خاتم الانبياء الذين أوحى الله اليهم ٠ اما الالهام فانه مازال قائما ٠ أنه ، كما يقول الغزالى ، انتباه النفس الجزئية من جراء تنبيه النفس الكلية لها وهذا التنبيه يتفاوت لاتبعا للنفس الكلية ولكن طبقا لصفاء النفس الجزئية ٠ فعلى قدر صفائها تنتبه ، وعلى قدر درجاتها من اليقظة تصل وتكتشف ٠ ويرى الغزالى ان العلم الحاصل عن اتصال النفس الكلية بالنفس الجزئية يسمى علما لدنيا ٠ اما النبوة فهى اتصال الوحى بنفس النبى الموحى اليه ٠

وعند الغزالى ان العلم اللدنى ، الذى هو فى الحقيقة سريان النور الالهى فى الانسان لابد لحصوله من بعض الشروط :

١ ــ ان يكون المريد قد قطع شوطا كبيرا على طريق المعرفة الاستدلالية الكسبية وان يكون قد حصل على أكبر قدر من المعارف المتنوعة ٠

٢ ـ على المريد ان يكون صادقا فى نيته ، صادقا فى رياضته عاشقا لغايته • وعليه أن يكون مراقبا لنفسه مراقبة صارمة فلا بغفل عنها لحظة واحدة لكى لا يلتفت الى غير ما يريد ويقصد •

٣ ـ ويترتب على ذلك ان يعود الانسان الى ذاته ويتفكر فيما حصله مع مداومة الرياضة حيث ينفتح حينئذ قلبه أمام دقات النور الالهى التى هى فى الحقيقة علم لدنى •

هنا نجد الغزالى يتابع الى حد كبير الموقف الافلاطونى المحدث ، حيث يقول « والعلم الحاصل عن الوحى يسمى علما نبويا والذى يحصل عن الالهام يسمى علما لدنيا • والعلم اللدنى هو الذى لا واسطة فى حصوله بين النفس وبين البارى وانما هو كالضوء من سراج الغيب يقع على قلب صاف فارغ لطيف • وذلك ان العلوم كلها حاصلة معلومة فى جوهر النفس الكلية الاولى الذى هو فى الجواهر المفارقة الاولية المحضة بالنسبة الى العقل الاول كنسبة حواء الى آدم عليه السلام • وقد بين ان العقلى الكلى اشرف واكمل واقوى وأقرب الى البارى تعالى من النفس الكلية ، والنفس الكلية اعز والطف واشرف من سائر المخلوقات • فمن افاضة العقل الكلى يتولد الالهام ومن أشراق النفس الكلية يتولد الالهام • فالوحى حلية الانبياء والالهام زينة الاولياء • فأما علم الوحى فكما أن النفس دون العقل فالولى دون النبى فكذلك الالهام دون الوحى »(١) •

ه معنى هذا ان الغزالى يرى ان المصدر الذى يأخذ عنه النبى والولى المعرفة هو فى نهاية الامر مصدر واحد • والفرق بين الاثنين ان النبى مصطفى من قبل الله ، لا يعتمد فى علمه على نظر وتأمل واستدلال ، بعكس الولى ، الذى لا بد ان يبدأ بالنظر والاستدلال ، ثم يتجاوز ذلك الى الرجوع الى ذاته وتصفيتها وتنقية صفحتها من شوائب البدن • حينئذ

---

(١) الغزالى : الرسالة اللدنية ص ١١٦ •

تنطبع على مرآه نفسه ما فى اللوح المحفوظ • وهذا الانطباع هـو أيضا ما يحـدث للنبى •

على ان الغزالى يرى ــ موافقا فى هذا سقراط وافلاطون ــ ان النفس قد ولدت عالمة ، وانها قـد نسيت ما سبق ان علمته لارتباطها بالبـدن • صحيح ان ثمـة فـرقا هائلا بين الفيلسوفين اليونانيين الـكبيرين وبين الغزالى فى هذا الصدد وهو ان حجة الاسلام يقول بخلق النفوس ، أمـا هما فيقولان بقدم النفوس ، لكنا اذا تركنا هذه البداية جانبا ــ مع أهميتها البالغة ــ لوجدنا ان الغزالى ــ يرى ويعتقد ان الله قـد خلق كل النفوس عالمة وانها نسيت ما قد علمته ••• الخ ولنترك الغزالى يعبر عن رأيه : يقول أبو حامد ، بعد ان بين ان الجهل نتيجة مرض النفس وعلى الانسان ان يعالج هذه النفس المريضة بالمعرفة حينئذ : « تقر النفوس بوجود العلم اللدنى وتعلم انها كانت عالمة فى أول الفطرة وصافية فى ابتداء الاختراع• وانما جهلت لانها مرضت بصحبة هذا الجسد الكثيف ، والاقامة فى هذا المنزل الكدر والمحل المظلم ، وانها لا تطلب بالتعلم ايجاد العلم المعـدوم ولا ابداع العقل المفقود ، بل اعادتهـا العـلم الاصلى الغريزى ، وازالة طريان المرض باقبالها على زينة الجسد وتمهيد قاعدته ونظم أساسـه • والاب المحب المشفق على ولده اذا اقبل على رعاية الولد واشتغل بمهماته ينسى جميع الامور ، ويكتفى بأمر واحد ، وهو أمر الوالد • فالنفس لشدة شغفها اقبلت على هـذا الهيـكل واشتغلت بعمـارته ورعايته والاهتمام بمصالحه واستغرقت فى بحر الطبيعة بسبب ضعفها وجزئياتها ، فاحتاجت فى أثناء العمر الى التعلم طلبا لتذكار ما قد نسيت »(١) •

٣ ــ التوحيـد ودرجـاته :

نحن نعتقد ان من أهم الاسباب الرئيسية التى أدت بالصوفية عامة ان تتخذ طريقا فريدا للاتصال بالله هو فهمها الخاص للتوحيد ، وما ينبغى

---

(١) الغزالى : الرسالة اللدنية ص ١٢٠ •

ان تكون عليه صلة الموحد بمن يوحد . فمعظم الناس على أن الاله واحد . هذه قضية لا خلاف ولا جدال حولها من جانب المؤمنين بوحدانية الله . لكن الجدال والنقاش كان بشأن درجات التوحيد وصلة الذات الالهية بالموحدين . معنى هذا أن ثمة درجات للتوحيد وفى كل درجة من هذه الدرجات نجد طبقة من الموحدين . ويرى الصوفية انهم وحدهم الذين بلغوا أقصى درجات التوحيد والوحدانية بفنائهم كلية فى الذات الالهية . فالتوحيد عند هؤلاء الصوفية بحر خضم لا شاطىء له .

وقد ميز الغزالى هنا بين أربع مراتب من التوحيد :

١ ـ المرتبة الأولى هى أن يقول الانسان بلسانه لا اله الا الله ، ويكون قلبه حينئذ غافلا عن الله سبحانه .

٢ ـ المرتبة الثانية أن يقول الانسان : لا اله الا الله مع تصديق قلبه بما ينطق به لسانه . لكن هذا التصديق القلبى حصل للمرء عن طريق التقليد . وهذا هو توحيد العوام .

٣ ـ المرتبة الثالثة من التوحيد هى تلك التى يرى الموحد فيها ان الاشياء لا توجد بغير الله وهى رتبة يصل الفرد فيها الى هذا المقام بطريق الكشف الذى حدث له بواسطة النور الالهى . هذه الرتبة فى التوحيد هى رتبة المقربين ، أولئك الذين يرون فى الكثرة الوحدة ، وفى الكون والفساد صورة المحى المميت ، وفى الفقر والغنى صورة المعطى والمانع ، وفى العز والمذلة صورة المعز المذل . يقول الغزالى : ان هؤلاء « نظروا الى المخلوقات فرأوا علامات الحدوث فيها لائحة ، وعاينوا حالات الافتقار الى الله تعالى عليهم واضحة وسمعوا جميعها تدل على توحيده وتفريده راشدة وناصحة . ثم رأوا الله تعالى بايمان قلوبهم وشاهدوه بعيب أرواحهم ، ولاحظوا جلالة وجماله بخفى اسرارهم ، وهم مع ذلك فى

درجات القرب على قدر حظ كل واحد منهم فى اليقين وصفاء القلب (١) ٠ ويضيف الغزالى أن هؤلاء سموا مقربين لبعدهم عن ظلمات الجهل وقربهم من أنوار المعرفة والعلم ٠

٤ ـ أما الرتبة الرابعة فهى تلك التى لا يرى فيها الفرد الموجودات بل يرى الواحد الأحد ، الفرد الصمد ٠ وهـذه الرتبة هى رتبة الصديقين٠ وهى رتبة تكون بالفناء فى الذات الالهية حيث لا يرى الفـرد حينئذ نفسه لانه يكون مسـتغرقا فى التوحيد فانيا عن نفسه ٠ انه قد فنى عن رؤية نفسه وعن رؤية الخلق بمشاهدة الحبيب ٠ فالصديقون قوم « رأوا الله سبحانه وتعالى وحده ، ثم رأوا الأشياء بعد ذلك ٠ فلم يروا فى الدارين غيره ولا أطلعوا فى الوجود على سواه ٠ فاذا رأى الولى أو الصديق أى شىء فانه يراه من حيث أوجده الله بالقدرة وميزه بالارادة بناء على علمه سبحانه القديم »(٢) ٠

هنا نجد أن ما يميز هـذه الرتب فيما بينها أن الواحد الأول موحد باللسـان فقط ٠ أما الثانى فهو موحـد ، بمعنى انه معتقد بقلبه مفهوم لفظه ، وقلبه خال عن التكذيب بما انعقد عليه قلبه ، وهو عقدة على القلب ليس فيه انشراح وانفسـاح ٠٠ والثالث موحـد بمعنى انه لم يشـاهد الا فاعلا واحدا ، اذ انكشف له الحق كما هو عليه ، ولا يرى فاعلا بالحقيقة الا واحدا ٠ وقد انكشفت له الحقيقة كما هى عليه لا أنه كلف قلبه أن يعقد على مفهوم لفظ الحقيقـة فان تلك رتبة العوام والمتكلمين ، اذ لم يفارق المتكلم العامى فى الاعتقاد بل فى صنعة تلفيق الكلام الذى به يدفع حيل المبتدع عن تحليل هـذه العقدة ٠٠٠ والرابع موحد بمعنى انه لم يحضر فى شهوده غير الواحد فلا يرى الكل من حيث انه كثير بل من حيث انه

---

(١) الغـزالى : أحيـاء عـلوم الـدين ص٣٠٥٩ م٤ ح١٦ طبعـة دار الشعب بالقاهرة ٠

(٢) المرجع السابق ص٣٠٦٣ م٤ ح١٦ ٠

واحد . وهـذه هى الغاية القصوى فى التوحيد . فالأول كالقشرة العليا من الجـوز والثانى كالقشرة السفلى والثـالث كـاللب والرابع كالدهن المستخرج من اللب(١) .

انه فرق كبير بين أن يقول لى فرد أن زيدا فى الدار فأصدقه وبين أن أذهب الى الدار وأسمع صوته فيضاف الى التصديق دلالة أقوى وأكد بوجوده . ثم اذا شاهدته وقابلته كانت هـذه درجـة أخرى من التصديق تعتمـد على المشـاهدة والمعـاينة وهى بلا جـدال أفضـل من الدرجتين السابقتين . وهكذا الحال بالنسبة للتوحيد : توحيد باللسان ثم توحيـد باللسان والقلب ثم باللسان والقلب والجوارح وأخيرا توحيد يفنى فيه الموحد فيمن يوحد .

يقول الغزالى : التوحيـد فى البداية نفى التفرقة والوقـوف على الجمع . وأما فى النهاية فيمكن أن يكون الموحد حال التفرقة مستغرقا فى عين الجمع ، وفى عين الجمع بعين الجمع ناظرا الى التفرقة بحيث كل واحد من الجمع والتفرقة لا يمنع من الآخر . وهـذا هو كمال التوحيد، وذلك أن يصير حال التوحيد وصفا لازما لذات الموحد ، وتتلاشى وتضمحل ظلمة رسـوم وجـوده فى غلبة اشراق أنوار توحيده ونور علم توحيده بستتر ويندرج فى نور حال على مثال اندراج الكواكب فى نور الشمس فلما استبان الصبح أدرج ضوءه باسفاره أضواء نور الكواكب . وفى هـذا المقام يستغرق وجود الموحد فى مشـاهدة جمال الواحد فى عين الجمع ، بحيث لا يشاهد غير ذات الواحد تعالى وغير صفاته عز وجل واستلبه أمواج بحر التوحيد وغرق فى عين الجمع(٢) .

ويرد الغزالى على من يعترض على توحيـد المريدين أولئـك الذين

---

(١) احياء علوم الدين م ٤ جـ ١٣ ص ٢٤٨٧ .
(٢) الغزالى : روضة الطالبين ص٣٦ .

يقولون انهم لا يشاهدون فى الوجود كله الا الواحد ٠٠ الخ من حيث ان هـذا الرأى يذكر اننا نشاهد السموات والأرض والحيوانات والنباتات وكلها متعددة فكيف ينكر المريد ذلك كله ولا يراه ؟

يرد الغزالى على ذلك بالقول : لاشك انه يصعب على غير الواصلين فهم هـذه الحالة ، لان للواصلين منطقهم ولغيرهم منطقهم ٠ولهذا فان العارفين قد قرروا فيما بينهم ، كل على حده ، ان افشـاء سر الربوبية كفر ،وانهم ذهبوا الى القول : صدور الاحرار قبور الأسرار ٠ورغم هذا فان الغزالى ــ بعد بيان هـذه الصعوبات ــ يبين لمن يعترض على التوحيد بالمعنى السابق ، اننا كثيرا ما نشاهد أشـياء متعددة ونقـول مع هـــذا بواحديتها ٠ أما اذا قلنا بكثرتها فلاعتبارات معينة وان قلنا بوحدانيتها فلاعتبار آخر ٠ ويضرب الغزالى لذلك مثلا بالقول : اننا نقول الانسـان واحد مع اننا لو نظرنا الى روحه وجسده وأطرافه وعروقه وأحشـائه لقلنا ، ان هـذا الواحد يتضمن كثرة ٠ فان اعتبرنا نحن ابعاضه ، ان صـح التعبير ، فانه ليس واحـدا بل أشياء كثيرة ٠ أما اذا نظرنا اليه باعتباره انسانا فهو واحد ٠ وذلك يرجع ــ كما يقول الغزالى ــ الى اننا فى حالة الاستغراق نرى انه واحد فقط ٠ اما اذا لم نكن مستغرقين فيمن ندركه أو نشاهده لقلنا انه ليس واحدا وانما هو مستبعض متكثر ٠ هكذا حـال العالم ومعـه الله : ان اعتبرنا العـالم وحده فهو متبعض متكثر متعدد ، وان اعتبرناه مع الله فلا يجوز له الا بالله ٠٠٠ وحينئـذ سـوف نتخطى ذلك ــ كما سنرى ــ ونقول : لا وجود الا لله ٠

٤ ــ العلم الصوفى والقلب :

والتصوف عند الغزالى يعتمد اعتمادا كليا على القلب ٠ والشيخ مع ايمانه بالحس والعقل ، وعدم انكاره لدوريهما الرئيسى والهام فى المعرفة ،الا انه ذهب الى بيان دور القلب فى المعرفة وكيف انه قوة أو ملكة من الملكات التى وهبها الله للانسان ٠ هـذا القلب له دور اساسى فى فرع خاص من فروع المعرفة لا يدرك الا بواسطته ٠ فكما اننا بالحس

ندرك المحسوسات وبالعقل ندرك المعقولات التى ينتمى جزء كبير منها الى المحسوسات ، فاننا بالقلب ندرك معقولات لا نظير لها فى العالم المحسوس. ندرك معقولات نشعر بها شعورا قويا ونرتب سلوكنا طبقا لها ·

والمعرفة القلبية كثيرا ما يخلط بينها وبين المعرفة العقلية بغير حق · ذلك اننا فى المعارف العقلية أو بتعبير آخر المعرفة التى تميز الانسان من الحيوان ، نميز بين درجات من المعرفة ولكل درجة مراتب لا تحصى ، يتفاوت الناس فيها بكثرة المعلومات وقلتها وبشرف المعلومات وخستها وبطرق تحصيلها اذ تحصل لبعض القلوب بالهام الهى على سبيل المبادأة والمكاشفة ولبعضهم بتعلم واكتساب · وقد يكون سريع الحصول وقد يكون بطىء الحصول · وفى هذا المقام تتباين منازل العلماء والحكماء والأنبياء · فدرجات الترقى فيه غير محصورة · اذ معلومات الله سبحانه لا نهاية لها ، واقصى مراتب الرتب رتبة النبى ، الذى تنكشف له كل الحقائق أو أكثرها من غير اكتساب وتكلف بل بكشف الهى فى أسرع وقت ·

وبهذه السعادة يقرب العبد من الله تعالى قربا بالمعنى والحقيقة والصفة لا بالمكان والمسافة · ومراقى هذه الدرجات هى منازل السائرين الى الله تعالى ، ولا حصر لتلك المنازل وانما يعرف كل سالك منزله الذى بلغه فى سلوكه فيعرفه ويعرف ما خلفه من المنازل ··· وكما لا يعرف الجنين حال الطفل ، ولا الطفل حاله المميز، وما يفتح له من العلوم الضرورية ، ولا المميز حال العاقل وما اكتسبه من العلوم النظرية ، فكذلك لا يعرف العاقل ما افتتح الله على أوليائه وانبيائه من مزايا لطفه ورحمته · « ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها »(١) ·

العلوم الالهية اذن وغيرها يمكن أن يحصل عليها العبد من غير

---

(١) راجع أحياء علوم الدين م٢ حـ٨ ص١٣٥٢ ـ ١٣٥٣ ·

طريق الحس والبرهان وذلك بتصفية القلب ونقائه وخلو الفكر من كدورات الدنيا وهمومها · ذلك أن هـذه كلها « حجب » تحجب القلب عن الرؤية والاطلاع على عالم الغيب لانها تربطه وتشغله بعالم الزور · والحجب هنا لاترجع الى تجل الهى ولكنها ترجع الى تقصير من جهة العبد · ذلك ان « القلوب كالأوانى فمادامت ممتلئة بالمـاء لا يدخلها الهواء · فالقلوب المشغولة بغير الله لا تدخلها المعرفة بجلال الله تعالى »(١) ·

ان الانسان من حيث انه يتغذى وينسل وينمو يشارك النبات والحيوان فى هـذه الخاصية · ومن حيث انه يحس ويتحرك يتميز عن النبات ويشارك الحيوان· ولهذا فاننا ينبغى أن نبحث عن خاصية يتميزبها الانسان عن غيره من موجـودات · هنا نجد ان ميزة الانسـان الرئيسية هى معرفة حقائق الأشياء وهـذه الميزة تتم من خلالا استعمال القلب والعقل استعمالا حسنا ، وتوجيه هـذه الكلمات وجهة صحيحة · والصوفية يرون أن خير توجيه توجه اليه ملكات الانسان كلها هو الوجهة الالهية بحيث يجعل المرء لقاء الله تعالى مقصده ، وان يدرك ان الدار الدنيا مرحلة مؤقتـة أو هى وسيلة للآخرة ، التى ينبغى أن يعمل المرء لها بحسبانها مستقرة ·

ويرى الغزالى ان القلب محل العـلم ويشـبهه بمرآةتنعكس على صفحتها الصور · فاذا كانت هـذه المرآة نظيفة ظهرت الصور كما هى · اما اذا كانت على غير ذلك فانها تقدم لنا صورا مشوهة لا تعبر عن الشىء المـاثل أمامها تعبيرا حقيقيا · وقد ذكر حجة الاسلام ان ما يمنع القلب عن العلم والمعرفة عدة أمور منها :

١ ـ أولها نقصان فى القلب ذاته · ويقصد بذلك أنه من غير المعقول ان يتوقع من صبى لم يبلغ من الرشد بعد ، أن يعلم كل الأمور اذ أن ذلك فوق طاقته بطبيعة الحال · ذلك ان القلب ـ من حيث انه آله ـ ينمو ويزداد·

---

(١) المرجع السابق ـ نفس الصفحة ·

ومن حيث المعرفة أيضا يزداد علمه بكثرة التجارب والتصفية . وعلى ذلك فان أول ما يمنع (يحجب) العلم عن القلب نقصان فيه . وقد يكون هذا النقصان راجعا لأسباب طبيعية وقد يكون لقلة الخبرة والتجربة وقد يكون لاسباب أخرى سوف نذكرها الآن .

٢ ـ الأمر الثانى الذى يمنع العلم عن القلب هو كدورة المعاصى والخبث الذى يتراكم على وجه القلب من كثرة الشهوات . فان ذلك يمنع صفاء القلب وجلاءه ، فيمتنع ظهور الحق فيه لظلمته وتراكمه . ذلك ان الحسنة تمحو السيئة ، والسيئة تزيل الحسنة ، فاذا شغل الانسان قلبه بالشهوات وتوافه الأمور فان هذا من شأنه ـ ان يكون طبقة من السيئات والمعاصى والآثام تمنع القلب عن الانصراف الى الخير والسعى الى معرفة الحق والحقيقة . فمن يصاحب أهل السوء انى له معرفة أهل الحق ومن يسير فى طريق الظلام انى له أن يدرك طريق النور ومن يهتم بالزور ويشغل نفسه به كيف يعرف قلبه طريق الحق . ومن يحجب قلبه عن رؤية الله مانى له أن يصل اليه ويدركه !!!

يقول الغزالى « ان قلب الطيع الصالح ليس يتضح فيه جلية الحق لانه ليس يطلب الحق ، وليس محاذيا بمرآته شطر المطلوب بل ربما يكون مستوعب الهم بتفصيل الطاعات البدنية ، أو بتهيئة أسباب المعيشة ولايصرف فكره الى التأمل فى حضرة الربوبية والحقائق الخفية والالهية ، فلا ينكشف له الا ما هو متفكر فيه من دقائق آفات الأعمال ، وخفايا عيوب النفس ، ان كان متفكرا فيها ، أو مصالح المعيشة ان كان متفكرا فيها . واذا كان تقييدا لهم بالأعمال وتفصيل الطاعات مانعا عن انكشاف جلية الحق فما ظنك فيمن صرف الهم الى الشهوات الدنيوية ولذاتها وعلائقها ؟ فكيف لا يمنع عن الكشف الحقيقى »(١) .

---

(١) أحياء علم الدين ص١٣٦٢ م٢ حـ٨ .

٣ ـ الأمر الثالث الذىيذكره الغزالى هنا فى معرض حديثه عن الحجب التى تمنع القلب من العلم والمعرفة هو الأحكام والأراء والاعتقادات السابقة التى آمن الفرد بها منذ صباه دون اعتقاد عقلى أو قلبى ٠ فمثل هــذه الاعتقادات تحول ين القلب وبين الله ٠ ذلك أن صاحبها ينظر الى كل القضايا من خلالها ويقوم كل الامور بمعاييرها ، فمن نشا فى بيئة حسية لا تقول الا بالمحسوس فانه ينكر بالتأكيد كل ما ليس محسوسا ٠ ومن نشأ على المذهب القــائل بقــدم العالم ، يصعب عليه أن يقــول بالاتجــاه الآخــر القــائل بخلقــه وحــدوثه ٠٠٠ مثــل هــذه الاحــكام السابقــة والاعتقادات الباطلة ينبغى على المرء أن يطرحها جانبا وأن يخلى بينها وبين عقله وقلبه وان ينظر الى هذه المشاكل نظرة جديدة بقلب جديد ٠

٤ ـ الأمر الرابع الذى يذكره الغزالى هنا من حيث انه حجاب يحول بين القلب والعلم الحق هو ما أطلق علية « الجهل بالجهة التى يقع منها العثور على المطلوب » وشرح ذلك أن الغزالى يميل الى القول باننا اذا اردنا أن نعلم طفلا تعليما صحيحا فان ذلك يقتضى أمرين أســاسيين : معلما ممتازا ، ومنهجا صحيحًا ٠ المعلم الممتاز يحدد له المطلوب ويعطيه مفاتيح العــلوم ، ويبين له المراحل التى ينبغى أن يقطعها فى كل خطوة يخطوها ٠ أما المنهج فهو أن لا يبدأ الطفل بما يسمى بالجــدل الهــابط مثلا ، بل عليه أن يبدأ أول ما يبدأ بالجدل الصاعد بالمعنى العام لهــذه الكلمة ٠ واقصد بذلك أننا لا ينبغى أن نبدأ مع الطالب بالعلوم الالهية بل ينبغى أن نبدأ بالعلوم الطبيعية بالأشياء التى يحسها ويراها ٠ ثم يرتقى منها الى المُواد الرياضية والهندسية والفلكية لان هــذه ـ فضلا عن انها تتوسط الحس الخالص والمعقول الخالص ـ فانها تبين للصبى أن ثمة موجودات لا تحصى ، ولا تنال بالحس ٠ ثم تصعد أخيرا الى العلم الالهى ٠ ان الخطورة ، كل الخطورة ، أن لا نتتبع منهجــا صــحيحا فى تربيتنا للنشء ٠ كما أن الخطورة أيضا تكمن فى أن نقف بهم عنــد علم من العلوم ٠

وفضلا عن هـذا كله فاننا ينبغى أن نوضح للمتعلم أن لكل موضوع ولكل علم منهجه الخاص ، فالمنهج المستخدم فى دراسة الطبيعة غير ذلك الذى يستخدم فى الرياضيات ، وهكـــذا · أضف الى ذلك اننـا ينبغى أن نوضح لطالب العلم أن لكل مجال من مجالات العلوم الانسانية وسـائله الخاصة ، بمعنى انه اذا كانت هناك قوى انسانية متعددة فى الانسان ، فان لكل قوة من هـذه القوى مجالها الخاص : الحس له دوره ومجاله ، والعقل له دوره ومجاله وكذا الأمر مع القلب · والغلط ، كل الغلط ، يحدث حينما نسعى الى فهم أو ادراك شىء بغير آلته أو وسيلته ، كأن أسعى الىأن أحس الشىء بالعقل و أعقل بالحس ، فهـذا خطأ لاننى حينئذ لم أميز بين مجال الحس ومجال العقل · وعند الغزالى أن الجاحدين ، المنكرين لوجود الله ، هم أولئك الذين سـعوا الى فهم الالوهية على غرار فهمهم للعلوم الطبيعية فلما لم يروا الها محسوسا انكروا من ثم وجوده ·

هـذه هى عند الغزالى الأسباب الرئيسية التى تحول بين القلب وبين معرفته حقائق الأشياء أو الاشـياء الحقـــة · فاذا ارتفعت هـــذه الأسباب أدرك القلب الامور كلها ورآها فى صفحته الناصعة لاننا سنرى أن الغزالى يقول :: أن القلب صالح بفطرته لمعرفة حقائق الاشياء غير أن الحجب التى اتينا على ذكر بعضها هى التى منعته من هـذه المعرفة ·

يقول الغزالى : « أعلم أن ما ســوى الحق حجاب عنه ولولا ظلمة الكون لظهر نور الغيب ، ولولا فتنة النفس لارتفعت الحجب ولولا العوائق لانكشفت الحقائق ، ولولا العلل لبرزت القدرة ، ولولا الطمع لرسـخت المحبة ، ولولا حظ باق لأحـرق الأرواح الاشتياق ، ولولا البعـد لشوهد الرب · فاذا انكشف الحجاب تجشم هـذه الأسباب وارتفعت العوائق بقطع هـذه العلائق »(١)

---

(١) الغزالى : روضـة الطالبين وعمدة الســالكين ص١٤ مكتبـة الجندى بالقاهرة (بدون تاريخ) ·

٥ ـ طبيعة العلم الصوفى :

لقد ذهب ابن سبعين فى حكمه على الغزالى الى القول بانه مطنطن وانه كان كالثعبان لا تستطيع أن تقبض عليه : فهو فيلسوف مع الفلاسفة متكلم مع المتكلمين ، ثم هو صوفى مع الصوفية • وهذا الحكم وان كان قد ساقه ابن سبعين لكى يذم به الغزالى من جهة انه لا ينتمى الى اتجاه فكرى معين وانه ليس أكثر من مردد لأقوال الفرق الأخرى ، الا أننا نرى ان هذا الحكم بمثابة مدح للغزالى وانه يحسب له لا عليه • فهـذا الحـكم عندنا يزيد من شأن الغزالى دون أن ينقص منه شـيئا ، لانه يوضح أن الغزالى شأنه شأن القدماء جميعا كان دائرة معارف كبرى : كان عالمـا بكل فـروع المعـرفة البشرية • ثم أن الغـزالى لم يكن امعـة كمـا ذهب ابن سبعين بل كان له رأى فكرى واضح ، ولا يعيبه أن ابن سبعين أو غيره لم يفهمه • ولا يعيبه أيضا انه خبر المذاهب واغوارها واقتحم لجة بحر المعارف غير هيـاب • فذهب الى المتكلمين ، والصـوفية ، والفلاسـفة والفقهاء ، وغيرهم ، لعله يجد ضالته المنشودة •

فالخطأ أن نحكم على مذهب الرجل دون أن نضع مؤلفاته فى الاطار التاريخى الخاص بكل منها ودون أن ندرك الأسباب التى أدت بالغزالى الى الحديث عن الفلسفة أو عن علم الكلام وغيرهما من العلوم •

نقول ذلك لكى نخلص منه الى أن الغزالى لا يرى أن ثمة تعارضا بين العلوم المتعددة • كما انه أيضا لا يرى أى تعارض بين وسائل المعرفة ذاتها • انه يرى أن كل حاسة وكل وسيلة صالحة طالمـا انها توجد كما قلنا فى المجال الخاص بها • اما اذا تخطتـه فانها سوف تنتهى الى نتـائج واعتقادات باطلة • لذلك يقرر الغزالى انه ليس ثمة تناقض بين ما يقول به العقل وبين ما جـاء به النص الدينى •ليس ثمة تناقض بين الشريعة العقلية والعلوم الدينية • ليس هـذا فحسب بل اننا لا نستطيع أن نستبدل الواحد منهما بالاخر أو أن نكتفى بالعقل وحده أو بالدين وحده • يقول الغزالى فى عبارات رائعة ••• فلا غنى بالعقل عن السماع (النقل =

النص الدينى) ولا غنى بالسماع عن العقل · فالداعى الى محض التقليد مع عزل العقل بالكلية جاهل والمكتفى بمجرد العقل عن أنوار القرآن والسنة مغرور · فاياك أن تكون من أحد الفريقين وكن جامعا بين الأصلين · فان العلوم العقلية كالاغذية والعلوم الشرعية كالأدوية · والشخص المريض يستضر بالغذاء متى فاته الدواء ·فكذلك أمراض القلوب لا يمكن علاجها الا بالأدوية المستفادة من الشريعة ·· فمن لا يداوى قلبه المريض بمعالجات العبادة الشرعية واكتفى بالعلوم العقلية استضر بها كما يستضر المريض بالغـذاء(١) ·

العلوم الشرعية اذن لها مجالها ، والعلوم العقلية لها مجالها · ولما كان لكل فريق من الناس مقصده وغايته ، فان غاية الصوفى هى بطبيعة الحال ، العلوم الشرعية ، وبوجه خاص ما يتعلق منها بالتوحيد · هنا نجد أن الصوفى ـ كما يرى الغزالى ـ يسعى الى معرفة حقائق الأشياء ·

ونحن نعلم ان حقائق الأشياء ، كما يقول الدين ، توجد فى اللوح المحفوظ ومعنى أن يعرفها الصوفى هو أو تنتقل هـذه الحقيقة الخاصة بالأشياء الموجودة فى اللوح المحفوظ الى القلب ، قلب الصوفى ، حيث تنطبع فيه · فالمعرفة الحقة هنا هى انطباع ما فى اللوح المحفوظ فى قلب الصوفى · يقول الغزالى فى رسالته « كيمياء السعادة » : ان القلب مثل المرآة واللوح المحفوظ مثل المرآة أيضا ، لان فيه صورة كل موجود · واذا قابلت المرآة بمرآة أخرى ، حلت صور ما فى احداهما فى الأخرى ، وكذلك تظهر صور ما فى اللوح المحفوظ الى القلب ، اذا كان فارغا من شهوات الدنيا · فان كان مشغولا بها ، كان عالم الملكوت محجوبا عنه وان كان فى حال النوم فارغا من علائق الحواس طالع جواهر عالم الملكوت ، فظهر فيه بعض الصور التى فى اللوح المحفوظ · واذا أغلق باب الحواس

---

(١) احياء علوم الدين ص ١٣٦٨ م٢ ج ٨ ·

كان بعده الخيال ٠ لذلك يكون الذى يبصره تحت ستر القشر ، وليس كالحق الصريح مكشوفا ٠ فاذا مات ، أى القلب ، بموت صاحبه لم يبق حواس ولا خيال ٠ وفى ذلك الوقت يبصر بغيروهم وغير خيال ٠ ويقال له « فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد »(١) ٠

والغزالى وان كان يقول بان المرء يشاهد الحقيقة عارية بعد الموت فانه يرى أيضا هذه المشاهدة لا تقتصر على الموتى فحسب ، أن بوسع المرء أن يصل اليها فى اليقظة كذلك ـ ولا تظنن أن هذه الطاقة (طاقه النور الالهى وما يترتب عليها من كشف) تنفتح بالنوم فقط بل تنفتح باليقظة لمن أخلص الجهاد والرياضة وتخلص من يد الشهوة والغضب والأخلاق القبيحة والأعمال الرديئة(٢) ٠

معنى هذا انه لكى يتم انطباع اللوح المحفوظ على صفحة مرآة القلب ، لابد أن تزول الحجب التى بين القلب وبين اللوح المحفوظ ٠ وزوال هذه الحجب يتم بالكسب الانسانى والالهام الالهى معا ٠ أى أن زوالها يعتمد على سعى الصوفى الى ازالتها من طريق تصفية النفس من كدورات المادة من جهة ، ويعتمد كذلك ، وفى نفس الوقت ، على توفيق الله من جهة أخرى ، ذلك التوفيق الذى يتمثل بصورة واضحة فى الأحوال التى أتينا على ذكر بعضها ٠ ولما كان الصوفية يؤمنون جميعا بالقضاء والقدر ، ولا يهتمون كثيرا بالأسباب ، فانهم أعتمدوا فى تجليتهم القلب على التصفية دون اعتمادهم على الأدلة البرهانية العقلية ٠ أى انهم اعتمدوا على الذوق والقلب من جهة ، والتوفيق الالهى من جهة أخرى ، ذلك التوفيق الذى يتمثل فى هبوب الرياح الالهية التى تزيل الحجب وتكشف للقلب الطريق فى آن واحدة ٠

---

(١) الغزالى كيمياء السعادة ص٨٧ ـ ٨٨ نشرة محى الدين صبرى الكردى ط١ سنة ١٣٢٨ هـ ٠
(٢) الغزالى : كيمياء السعادة ص٨٨ ٠

يقول الغزالى : ان الصوفية انتهوا الى أن الطريق الى ازالة الحجب تقديم المجاهدة ومحو الصفات المذمومة وقطع العلائق كلهـا والاقبال بكنه الهمة على الله تعالى . ومهما حصل ذلك كان الله هو المتولى لقلب عبـده والمتكفل له بتنويره بأنوار العلم .واذا تولى الله أمر القلب فاضت عليه الرحمةواشرق النور فى القلب وانشرح الصدر وانكشف له سر الملكوت وانقشع عن وجه القلب حجـاب العزة بلطف الرحمـة وتلألأت فيـه حقائق الأمور الالهية . فليس على العبد الا الاستعداد بالتصفية المجردة ، واحضار الهمة مع الارادة الصادقة والتعطش التـام والترصد بدوام الانتظار لمـا يفتحه الله تعالى من الرحمة . فالأنبياء والأولياء انكشف لهم الأمر ، وفاض على صدورهم النور ، لا بالتعلم والدراسة والكتابة والكتب ، بل بالزهد فى الدنيا، والتبرى من علائقها ، وتفريغ القلب من شـواغلها ، والاقبال بكنه الهمة على الله تعالى ، فمن كان لله كان الله له(١) .

ويضيف الغزالى : أن ذلك الطريق يتضمن أن ينعزل المرء عن العالم المحيط به وأن يفرغ قلبه من كل شىء ما خلا الله بحيث لا يقرأ شيئا أو يهتم بشىء حتى وان كان المقروء كتاب الله أو أحاديث رسوله . بل على الصوفىأن يجتهد كل الاجتهاد فى أن لايستولى شىء على قلبه الا الله .وعليه حينئذ أن يقول الله .... الله ... الله بصفة دائمة مع حضـــور القلب فى كل قول . ثم بعد ذلك لا يحرك الصوفى لسانه لانه سيجد ان قلبه أخذ يردد كلمة الله ... الله بدلا من لسانه . ثم على الصوفى أن يواظب على ذلك الى ان يمحى عن القلب صورة اللفظ وحروفه وهيئة الكلمة ، ويبقى معنى الكلمة مجردا فى قلبه حاضرا فيه ، كأنه لازم له لا يفارقه ... حينئذ تأتى له النفحات الالهية من حيث لا يدرى . يقول حجة الاسلام .. فاذا جلس « المريد » فى مكان خال وعطل طريق الحواس وفتح عين الباطن وسمعه وجعل القلب فى مناسبة عالم الملكوت وقال دائما الله ـ الله ـ الله بقلبه دون لسانه ، الى أن يصير لا خبر معه عن نفسه ولا من

---

(١) احياء علوم الدين ص ١٣٧١ م٢ حـ٨ .

العالم ويبقى لا يرى شيئا الا اللــه سبحانه وتعالى ، انفتحت تلك الطــاقة وأبصر فى اليقظــة الذى يبصره فى النــوم ، فتظهر له أرواح الملائكــة والأنبياء والصور الحسنة الجليلة ،وانكشف له ملكوت السموات والأرض ورأى مالا يمكن شرحه ولا وصفه(١) ٠

وقد بين الغزالى فى رسالته « منهاج العارفين » أن صاحب العزلة ينبغى أن يتحلى بعشر خصال اذا فقد واحدة منها اضرت بفقده لها خلوته ٠ هــذه الخصال العشر هى « علم الحق والباطل ، والزهد ، واختيار الشدة ، واغتنام الخلوة ، والنظر فى العواقب ، وان يرى غيره أفضل منه ، ويعزل عن الناس شره ، ولا يفتر عن العمل ، فان الفراغ بلاء ، ولا يعجب بما هو فيه ، ويخلو بيته من الفضول ، والفضول ما فضل عن يومك لاهل الارادة وما فضل عن وقتك لأهل المعرفة ، ويقطع ما يقطعه عن الله تعالى(٢) ٠

على أن هــذا الطريق ليس مأمون العواقب ٠ ذلك أن قلب المؤمن كما يقول الرسول أشد تقلبا من القدر فى غليانها ٠ أى انه يصعب على المرء أن يزيل كلية كل ما مواجهة وما واجهة فى حياته أى أن تفريغ القلب كلية أمر أقرب الى الخيــال منــه الى الواقع ٠ ثم أن هــذا الطريق شائك من جهة أن أى تغيير فى البدن من شأنه أن يفسد الخلوة الصوفية ٠ فقــد يمرض الصوفى وقد يجوع وقد لا يجد طعاما ٠٠ كل ذلك لابد وان يؤثر بطريقة أو بأخرى على « الذكر » الذى كان قد بدأه الصوفى ٠

أضف الى ذلك أن نتــائج هــذا الطريق ، أقصــد الثمرات التى يقطفها الصوفى ، كثيراً ما يطول انتظارها ويتأخر نضجها ٠ ولعل ذلك دليل على أن هــذه ليست الطريقة المثلى للوصول والاتصال ٠ أن رياضة النفس ومجاهدتها وتثبيت قدميها على الطريق الصحيح أمر لا يمكن أن

---

(١) الغزالى كيمياء السعادة ص٨٨ ٠
(٢) الغزالى منهاج العارفين ص ٩٤ ٠

يتم الا من خلال المعرفة التى تبدأ من أول الطريق : أقصد المعرفة الحسية ثم العقلية ... أى مّن خلال الجدل الصاعد .. لان هـذا الطريق يبين للصوفى الحق من الباطل ، الصدق من الكذب ، الحقيقة من الخيال ... وهو ان أدرك ذلك سعى الى التعلق بكل ما تطمئن اليه نفسه . ويشبه الغزالى ذلك ببئرين أحدهما أخذنا فى فحره ونديم الفحر حتى ينبع المـاء الصافى منه . والاخر أشبه ببركة أوصلناها ببحر من المـاء الجارى فامتلأت منه . فاذا جف البحر جفت واذا كان ماء البحر عكرا كان ماؤها كذلك . ثم انه اذا جاء أحد وأقام بينها وبين البحر سدا لم يصل اليها المـاء بعكس البئر الآخر الذى لا يستطيع احد أن يمنع خروج المـاء الصـافى منه بصـفة دائمة . يقول الغزالى ... والقلب فى حكم الحوض تنصب اليه ميـاه كريهة كدره قذرة من أنهار الحواس ومقصود الرياضة تفريغ الحوض من تلك المياه ومن الطين الحاصل منها ليتفجر أصل الحوض ، فيخرج منه المـاء النظيف الطاهر . وكيف يصح له أن ينزح المـاء من الحوض والأنهار مفتوحة اليه فيتجدد فى كل حال أكثر مما ينقص(١) .

مما سبق يتضح أن للقلب بابين « باب مفتوح الى عالم الملكوت وهو اللوح المحفوظ وعالم الملائكة وباب مفتوح الى الحواس الخمس المتمسكة بعالم الملك والشـهادة .... فاما انفتاح باب القلب الى الاقتبـاس من الحواس فلا يخفى عليك . وأما انفتاح بابه الداخل الى عالم الملكوت ومطالعة اللوح المحفوظ فتعلمه علما يقينا بالتأمل فى عجائب الرؤيا واطلاع القلب فى النوم على ما سيكون فى المستقبل أو كان فى المـاضى من غير اقتباس من جهة الحواس . وانما ينفتح ذلك الباب لمن انفرد بذكر الله تعـالى(٢) .

---

(١) احياء علوم الدين ص١٤٧٦ م٢ حـ٨ .

(٢) المرجع السابق ص ١٣٧٥ م٢ حـ٨ .

وثمة آيات كثيرة تبين صحة اختيار هذا الطريق عن ما عداه فيذكر الصوفية هنا قول الحق « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا » والهدى هنا ينصب بلا شك على الكشف الصوفى . كذلك يذكرون قول الله « ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب » وقوله سبحانه « يا أيها الذين آمنوا ان تتقوا الله يجعل لكم فرقانا » وكذلك يذكرون قوله سبحانه « أفمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه » ويفسرون ذلك على ضوء قذف الله للنور فى قلب العبد فيشرح به صدره ويتسع .

اما عن استشهادهم بالاحاديث فيذكرون فى ذلك عددا لا بأس به . من هذه الاحاديث ، من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم « كذلك يذكرون قول الرسول الكريم « اللهم اعطنى نورا وزدنى نورا واجعل لى فى قلبى نورا وفى قبرى نورا وفى سمعى نورا وفى بصرى نورا » . كذلك يستشهدون هنا بقوله عليه السلام « اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله تعالى » .

وفضلا عن هذه الآيات والاحاديث نجد ان الصوفية يذكرون هنا فى محاولة منهم تأكيد المعرفة من خلال القلب بعض الحكايات التى توضح صحة مكاشفتهم . وقد أضافوا الى هذه الحكايات دليلين آخرين :

أحدهما : عجائب الرؤيا الصادقة فانه ينكشف بها الغيب . واذا جاز ذلك فى النوم فلا يستحيل أيضا فى اليقظة . فلم يفارق النوم اليقظة الا فى ركود الحواس ، وعدم اشتغالها بالمحسوسات . فكم مستيقظ غائص لا يسمع ولا يبصر لانشغاله بنفسه .

الثانى : اخبار الرسول صلى الله عليه وسلم عن الغيب وأمور المستقبل ، كما اشتمل عليه القرآن . واذا جاز ذلك للنبى جاز لغيره . اذ النبى عبارة عن شخص كوشف بحقائق الامور وشغل باصلاح الخلق(١) .

---

(١) احياء علوم الدين ص ١٣٨٣ م٢ حـ ٨ .

٦ ـ الارادة :

انتهينا حتى الان من الحديث عن طبيعة التصوف عند الغزالى وانه يعتمد اعتمادا رئيسيا على القلب · كذلك ذكرنا بعض الاسباب الرئيسية التى تحجب المرء عن معرفة حقائق الامور · وهنا فى حديثنا عن « الارادة » سوف نلقى مزيدا من الضوء على هذه الحجب · والارادة كما نعلم معناها العزم والتصميم ، معناها الاختيار والتمييز ، معناها الترك والاخذ · فمن يريد شيئا يسعى اليه ويطرح ما يحجبه عنه جانبا · ولهذا فمن الصعوبة بمكان ان نتصور ازاحة الحجب بغير الارادة عند المريد ·

يرى الغزالى رحمه الله ان أول ما ينبغى على السالك ان يفعله لكى يشق طريق التصوف هو ان يرفع الحجب أو السدود التى تقف حائلا بينه وبين الحق جل شانه · وقد حصر الغزالى هذه الحجب فى أربعة أشياء : المال والجاه والتقليد ثم المعصية ·

أما فيما يتعلق بالمال فقد رأينا ان بعض الصوفية قد حد التصوف بقوله انه « الفقر والافتقار » ورأينا كذلك ان من المقامات الرئيسية والهامة فى التصوف الاسلامى مقام الزهد وهنا يؤكد الغزالى ذلك كله · فقد ذهب الى ضرورة ان يتخلى المريد عن ما يملك بالزهد فيه ، واعطائه للفقراء ، وأن لا يبقى لنفسه شيئا الا على قدر الضرورة · وهو يرى أنه لو بقى للمرء درهم واحد لا لتفت اليه قلبه وانشغل به · والانشغال بالمال حجاب يحول بين المريد والمراد ·

كذلك ينبغى ان يتخلى المرء · بارادته ـ عن الجاه اذا كان من أهل الجاه لأن الجاه من شانه ان يولد فى النفس الكبر والخيلاء وان يعلم المرء الكسل· لان المحيطين به الى جانب انهم « ينفخون » فيه بغير حق ، ان صح التعبير ، فانهم أيضا لا يبصرونه بعيوب نفسه · بل يتوددون اليه ويكيلون

له المديح لدرجة قد ينسى عندها نفسه ، وينسى انه مخلوق عاجز لا حول له ولا قـوة ٠

كذلك أشرنا من قبل الى ان حب المـرء يعمى ويصم ٠ فحبى لمذهب من المذاهب ، واعتقادى فيه بناء على نشأتى ، وتقليدى للاباء ، يحـول بينى وبين ادراك الحـق والحقيقة ٠ معنى هـذا ان من شروط المـريد ان لا ينتمى الى مذهب معين ولا يتعصب لتيـار بعينه ٠

واخيرا فان الغزالى يؤكد بعد كل هذا وقبله على التوبة ٠ فالتوبة كما أشرنا أول شرط من شروط التصوف ٠ والتوبة معناها الخـروج من المظالم أيا كانت : سواء ظلم الانسان لنفسه ولغيره فالمهم ان يتوب من ذلك كلـه وان يصمم بارادة لا تلين على ان لا يعـود الى تلك المعـاصى والآثام التى أسف على وقوعها منه ٠

وعند الغزالى نجد ان الصعوبة فى التوبة لا ترجع فقط الى قصور فى الحدس والارادة ، بل انها أيضا ترجع الى ان الشهوة تسبق دائما العقل ٠ أى ان جنود الشهوة يسيطرون على المرء ، قبل سيطرة ضـوء العقل والحدس « ٠٠٠ واذا كانت الشهوات تكمل فى الصبا والشـباب قبل كمال العقل ، فقد سبق جند الشيطان واستولى على المكان ، ووقـع للقلب به انس والف لا محالة مقتضيات الشهوات بالعـادة ، وغلب ذلك عليه ، ويعسر عليه النزوع عنه ٠ ثم يلوح العقل ، الذى هـو حـزب اللـه وجنده ومنقذ أوليائه من أيدى اعدائه ، شيئا فشيئا على التدريج فان لم يقو ولم يكمل سلمت مملكة القلب للشيطان وانجز اللعين موعده »(١) ٠

وعلى هذا فان الغزالى مع قوله بأن المريد يستطيع أن يشق طريق التصوف بمفرده الا انه يفضل ان يستعين المريد بشيخ أو استاذ يقتدى به

---

(١) احياء علوم الدين ص ٢٠٨٢ م٣ ح١١ ٠

لان طريق التصوف وعر كثير المزالق مترامى الاطراف · وطريق هذا شانه ، ينبغى ان يستعان عليه بمرشد أو شيخ ، خبره وعبره من قبل · ذلك أن الصوفى قد يضل الطريق ، سواء عن طريق شيطانه الذى يلازمه أو عن طريق عدم فهم ودرايه لبعض النصوص الغامضة فى كتاب الله · يقول الغزالى « فمن سلك سبيل البوادى المهلكة بغير خفير ، فقد خاطر بنفسه وأهلكها ويكون المستقل بنفسه كالشجرة التى تنبت بنفسها فانها تجف على القرب وان بقيت مدة واورقت لم تثمر · فمعتصم المريد ، بعد تقديم الشروط المذكورة شيخه ، فليتمسك به تمسك الاعمى على شاطىء النهر بالقائد ، بحيث يفوض امره اليه بالكلية ، ولا يخالفه فى ورده ولا صدره ولا يبقى فى متابعته شيئا ولا يذر · وليعلم أن نفعه فى خطأ شيخه لو اخطأ أكثر من نفعه فى صواب نفسه لو اصاب(١) ·

٧ ـ تحصين المريد :

يذكر الغزالى فى موسوعته الكبرى « احياء علوم الدين » ان على الشيخ الذى يتبعه المريد ان يوضح له معالم الطريق ، وعليه أن يبين له ان الامر ليس هينا ، وان الطريق طويل ، والسفر أمر صعب لا يقدر عليه الا من كان قلبه من حديد أمام العالم المحسوس ، رقيقا هينا أمام العالم الروحانى الشريف · كذلك على الشيخ ان يطعم المريد وان يحصنه بأربعة أمور يرى الغزالى انه لا غنى عنها فى اية رحلة من رحلات التصوف · وهذه الامور الاربعة هى : الخلوة ، الصمت ، الجوع ، ثم السهر ·

(أ) الجـــــوع :

يرى الغزالى أن الجوع يبيض القلب ويقلل من دمه ، كما انه يزيل الشحم الجاسم عليه · وبياض القلب أمر ضرورى لاشراق النور الالهى · لان القلب كالمرآة لن تظهر فيها الصورة وتنجلى اذا كانت صدئة ، أو على صفحتها طبقة من « التراب » تحول بينها وبين ظهور الصور على

---

(١) احياء علوم الدين ص ١٤٧٥ م٢ ﺣ٨ ·

صفحتها • فرقة القلب مفتاح من مفتاح المكاشفة ، كما أن قساوته حجاب يحول دون هذه المكاشفة • ويذكر الغزالى أيضا أنه : مهما نقص دم القلب ضاق مسلك العدو ، فان مجاريه العروق الممتلئة بالشهوات • ويستشهد فى هذا بقول الرسول الكريم « جاهدوا انفسكم بالجوع والعطش ، فان الاجر فى ذلك كاجر المجاهد فى سبيل الله ، وانه ليس من عمل احب الى الله من جوع وعطش » وكذلك قال عليه السلام « أفضل الناس من قل مطعمه وضحكه ورضى بما يستر به عورته • ومن قبل الرسول الكريم قال عيسى عليه السلام « يا معشر الحواريين اجيعوا أكبادكم واعروا اجسادكم لعل قلوبكم ترى الله عز وجل » •

(ب) السهر :

يذهب الغزالى هنا الى أن السهر من العوامل الهامة التى تساعد على تجلية القلب وتصفيته •وقد ربط الغزالى بين الجوع والسهر لانه يرى أن المرء يستطيع أن يظل ساهرا كلما كان جائعا • اما اذا أكل فانه لن يستطيع مقاومة النوم (ومن تم الغفلة) • لان نشاطه الفكرى سوف يتجه مباشرة الى المعدة • وبترتب على ذلك أن يصاب القلب والوجدان بالكسل والخمول • معنى هذا ان النوم يقسى القلب ويميته • على أن ذلك ليس معناه ان الغزالى ينكر على المرء الراحة والنوم والاكل ، بل انه يرى ان على المرء أن ياكل وينام بقدر محدود لان أحدا لن يستطيع أن يظل جائعا ساهرا •

(ج) الصمت :

يقول أبو حامد الغزالى ، واما الصمت فانه تسهله العزلة • ولكن المعتزل لايخلو عن مشاهدة من يقوم له بطعامه وشرابه وتدبير أمره • فينبغى أن لايتكلم الا بقدر الضرورة فان الكلام يشغل القلب وشره القلوب الى الكلام عظيم • فانه يستروح اليه ويستثقل التجرد للذكر والفكر فيستريح اليه • فالصمت ينقح العقل ويجلب الورع ويعلم التقوى •

(د) الخـــلوة :

الخلوة ضرورية لــكى تتم حصانة المريد ضـــد مخاطر الطريق · فالخلوة هى فى الحقيقة شغل بالله وغفلة عن كل ما عداه · لان المــرء فى خلوته يسعى الى تصفية نفسه من الشواغل المادية وغيرها وان يحول بينه وبين المسموعات فلا يسمع ولا يبصر ولا يشم ولا يلمس شيئا الا الحق سبحانه · لان المريد اذا سمع او رأى شيئا فقد يلتفت اليه · وفى نظرته اليه أو سماعه له غفلة عن الحق · ان الغزالى – كما أشرنا – يرى أن هذه الحواس بمثابة انهار تصب فى القلب · وهــذه الانهار لا تصب فى القلب الا ماء قذرا عكرا ··· ولهذا فان عليه أن يقيم السدود بين هذه الانهــار وبين القلب · وقد رأى ، رحمه الله ، ان ذلك يتم من خلال عدة أمور منها الخلوة حيث لايرى المرء حينئذ الا الله ولا يسمع غير الله ·

هــــذه الجرعات الاربع السابقة التى ينبغى ان ينبه الشيخ المريد اليها والتى ينبغى على المريد أن يأخذها من الشيخ وأن يعمل بها من شأنها أن تسهل العقبات التى توجد على الطريق · والحقيقة اننا اذا أردنا الدقة فى التعبير لقلنا : ان العقبات لا توجد على الطريق ، وانمــا توجـــد فى القلب · فالقلب مفتاح صالح لكى تنكشف بواسطته معـــالم الطريق ، وعلينا أن نصلح هذا القلب ونخليه عن ما يشغله وان نهيئــة لمهمته التى سوف يخوضها · وذلك لا يتم الا بما سبق أن ذكرناه من جوع وفقـــر وصبر وشكر وسهر وخلوة وذكر وغيرها · ان القلب ، كما أشرنا ، اذا شغل بشىء خلا عن غيره مهما كان هـــذا الغير · فاذا اشتغل بتسويس البدن ومراعاة مصالحه كان له ما شغل به · اما اذا اشتغل بذكر الله فانه يخلو لا محالة عن كل شىء غيره ·

وهنا نذكر هذه الحكاية لكى توضح لنا ما نحن بصدد شرحه · قال نفر من المريدين لشيخه · كيف الطـــريق الى التحقيق (= المشـــاهدة والمعاينـــة) ؟ ·

فقال . أن تكون فى الدنيا كانك عابر طريق ·

فقال له : دلنى على عمل أجد قلبى فيه مع الله تعالى على الدوام ·

قال الشيخ : لاتنظر الى الخلق فان النظر اليهم ظلمة ·

قال المريد : لابد لى من ذلك ·

فرد الشيخ : فلا تسمع كلامهم فان كلامهم قسوة ·

قال المريد : لابد لى من ذلك ·

الشيخ · فلا تعاملهم فان معاملتهم وحشة ·

المريد : انا بين ظهرهم لابد لى من معاملتهم ·

الشيخ : فلا تسكن اليهم فان السكون اليهم هلكه ·

المريد : هذا لعلة ·

الشيخ · يا هذا : اتنظر الى الغافلين ، وتسمع كلام الجـــاهلين ، وتعامل البطالين ، وتريد أن تجد قلبك مع الله تعـــالى على الدوام ··· هذا ما لا يكون أبدا(١) ·

ويرى الغزالى ان الشيخ ينبغى ان يراقب المريد ، فاذا ادرك بفراسته ان هذا المريد لن يستطيع السير فى الطريق ، ولن يصبر عليه ، وان قلبه لن يحتمل السر ، وانه ليس من أهل المكاشفة بل من أهل البرهان والنظر العقلى ، عاد به الى الطرق التى لايفهم الا بها ومن خلالها ، لان المـــرء اذا لم يكن أهلا لطريق التصوف لكان ضرره أكبر من نفعه ، سواء على نفسه وعلى الاخرين · يقـــول الغزالى « ··· ثم ان شيخه ينظر فى حاله ويتأمل فى ذكائه وكياسته فلو علم انه لو تركة وأمـــره بالفكر تنبه من نفسه على حقيقـــة الحق فينبغى أن يحيله على الفـــكر ويأمره بملازمته

---

(١) احياء علوم الدين ص ١٤٧٩ م٢ جـ٨ ·

حتى يقذف فى قلبه من النور ما يكشف له حقيقته · وان علم أن ذلك مما لا يقوى عليه مثله ، رده الى الاعتقاد القاطع بما يحتمله قلبه من وعظ وذكر ودليل قريب من فهمه · وينبغى أن يتأنق الشيخ ويتطلف به فان هذه مهالك الطريق ومواضع اخطارها · فكم من مريد اشتغل بالرياضة فغلب عليه خيال فاسد لم يقو على كشفه فانقطع عليه طريقه فاشتغل بالبطالة ، وسلك طريق الاباحة ، وذلك هو الهلاك العظيم · ومن تجرد للذكر ، ودفع العلائق الشاغلة عن قلبه ، لم يخل عن أمثال هذه الافكار ، فانه قد ركب سفينة الخطر ، فان سلم كان من ملوك الدين وان اخطأ كان من الهالكين(١) ·

٨ ـ الوجود والنور(٢) :

تعد « فكرة النور وصلتها بالوجود » ، فى رأينا ، من أخصب الافكار الغزالية رغم أنه لم يكتب عنها حتى الآن الا القليل ، وأود أن أشير فى البداية الى أننا اذا كنا سننتهى الى آراء غزالية تختلف ، قليلا أو كثيرا ، عن بعض آرائه الأخرى المدونة فى مؤلفاته المشهورة فاننا ننبه الى ضرورة مراعاة الأسباب التى من أجلها ألف الغزالى هذا الكتاب أو ذاك · ثم ضرورة مراعاة التطور الفكرى للغزالى نفسه · كذلك ينبغى أن نراعى من جهة ثالثة ترتيب مؤلفات الغزالى ،وهل كان يتراجع عن بعض آرائه أم لا ، كذلك ينبغى أن نراعى من جهة رابعة أن الغزالى كان كثيرا ما يرد على بعض الفرق من مؤلفات خصومها الذين يختلف معهم فى الرأى ، أو كان يرد عليهم من داخل مذهبها ذاته · هذا أمر ينبغى أن نراعيه ونضعه نصب أعيننا وهو ما حدث فى كتاب له مثل « تهافت الفلاسفة » اذ أنه أخذ يضرب الفلاسفة بعضهم ببعض · أضف الى هذا من جهة خامسة أن الغزالى كان يكتب للعامة كما كان يكتب للخاصة أى أننا

---

(١) احياء علوم الدين ص ١٤٧٨ م٢ حـ٨ ·

(٢) راجع حوليات كليات الآداب بجامعة عين شمس العدد ١٥ لعام ١٩٧٥م ص ٩٩ ـ ١١٩ ·

ينبغى أن نميز بين الغزالى بحسبانه رجـلا مسلما متكلما وبين الغزالى كرجل صوفى من الطراز الأول · وهذا يتطلب منا أن نبحث عن أقـــواله الحقيقية لا الظاهرة ،وأن نهتم ـ لهذا السبب ـ بالرسائل الصغرى لا تلك الكتب الكبرى المشهورة والمتداولة(١) خاصة ان الغزالى يرى أن ثمـــة أنواعا من العلوم ينبغى أن يضن بها على غير أهلهـا ، وحيث يجب حينئذ أن تكون صدور الصوفية مقبرة للأســـرار الالهيـــة · واخيرا فاننا ينبغى أن نراعى الظروف والاحوال الثقافية التى كانت تحيط بالغزالى ومـدى تأثير هذه الثقافات عليه كفيلسوف ومتكلم ومتصوف ·

بعد هــذه الانارة ، وعلى ضوئها ، نقول : يبدأ الغزالى ، رحمــه الله ، كتابه « مشكاة الانوار »(٢) وهو الاسم الذى استعاره من القرآن الكريم (سورة النور) لكى يتحدث فيه عن نظريته الصوفية فى الوجود ، لأنه يرى أن سورة النور هذه لاينبغى أن تؤخذ بظاهرها وانما ينبغى أن تفسر تفسيرا آخر أوضحه من خلال مؤلفه هذا ·

يقول الغزالى : ان النور كلمة عامة شائعة ولها دلالتها طبقا لطبيعة

---

(١) يذهب بعض الباحثين الى غير ذلك اذ يشـــكون فى الرسائل الصغرى التى تنسب الآن للغزالى ومن بينها على سبيل المثـال : كيمياء السعادة ومنهاج العارفين والمضنون به على غير أهله ومشـكاة الأنوار وغيرها · ومن رأى هذا الفريق أننا ينبغى أن نفهم الغزالى من خلال كتبه الرئيسية المعتمدة أن صح التعبير كالتهافت والمقاصد والمنقـذ وغيرها · راجع د· عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية فى الاسلام ـ دار الفكر العربى ط ١٩٦١ ص ٢٠٧ ، ٢١٠ ، ٢١٣ وقارن د· ابراهيم مدكور : فى الفلسفة الاسلامية : منهج وتطبيقه ط ٢ ـ دار المعارف ص ٦٢ ـ ٦٣ ·

(٢) فيما يتعلق بنسبة كتـــاب « مشكاة الأنوار » للغزالى راجـع الكتاب الممتاز الذى كتبه الدكتور عبد الرحمن بدوى عن مؤلفات الغـزالى وراجع أيضا مقدمة النشرة الممتازة للمشكاة والتى قام بهـا المرحـوم الدكتور أبو العلا عفيفى · (نشرة الدار القومية للطباعة والنشر ـ القاهرة ١٩٦٤م)وعلى هذه النشرة سوف نعتمد فى عرضنا لفـــكرة النور عند الغـزالى ·

العقول التى تتناولها · فالنور فى فهم الرجل العامى غيره عند الفليسوف، غيره عند الصوفى ·

١ ـ أول معنى من معانى النور هو « الظهور » وهـــذا هو فهم العامة · فالشىء « المنير » ان جاز التعبير هو الشىء المرئى · فما يرى لابد ان يكون له نور صادر عنه ، وما لايرى فليس له ذلك النور · فالمرئى ظاهر لظهور نوره ، والمختفى هو كذلك لخفاء نوره أو لعدم وجود النار · ولا شك أن أهم مصدر من مصادر المعرفة عند هذه الطائفة الحواس التى تتعامل مع المحسوسات · وفيما يتعلق بالنــور خاصة نجـــد أن حاسة البصر هى أقوى وأهم الحواس · ويرى الغزالى أن الأشــياء التى ترى بالنسبة لحاسة البصر ثلاثة أصناف :

(أ) ثمة أجسام لاتبصر بنفسها ويقصد بذلك الأجسام المظلمة ·

(ب) أجسام تبصر بنفسها كالكواكب والنجوم والنار المشتعلة من الداخل فحسب ·

(جـ) أجسام تبصر ويبصر بها غيرها كالشمس والقمر والنـــار الطاهرة ·

هذه هى المعانى الثلاثة لكلمة النور ، مفهـــومة بالمعنى الحسى · فالنور بالمعنى الحسى هو ما يضىء بنفسه ويضاء به غيره ، والنور هنا مرتبط بالاجسام ملازم لها صادر عنها ·

وقد جعل الغزالى « العين » المحسوسة من جملة هـــذه الأجسام المدركة ، والتى يتم من خلالهـا الادراك ، وهـــذه العين المدركة لا تدرك ذاتها · ثم يبين الغزالى عيوب بصر العين فيذكر عدة أمور هامة منها : أنه يبصر غيره ولا يبصـر نفسه وأنه يبصر من الأشـــياء ظاهرها دون باطنها ، ويبصر من الموجودات بعضها دون كلها ويبصر أشياء متناهية

ولا يبصر ما لانهـــاية له ، ثم انه يغلط كثيرا فيما يرى : فقد يرى الكبير صغيرا والبعيد قريبا والساكن متحركا والمتحرك ساكنا(١) ٠

٢ ــ على أن الغزالى يصعد درجة أخرى من درجات معنى النور ، فيذهب الى أنه يمكن أن يطلق على العقل أحيـــانا وعلى الروح أو النفس أحيانا أخرى ٠ فالعقل أولى باسم النـــور من العين لأنه أولا يكتشف لنا خطأ الحواس ٠ كما أنه كذلك يبصر نفسه بينما العين لاتبصر نفسها وهو يدرك نفســه كما يدرك غيره ٠ فالعقـــل يدرك علمه ويدرك علم علمــه وهكذا ٠ ثم ان ادراك العقلى ، كما أشرنا ، لا يتوقف على المكان والزمان بعكس ادراك العين ٠ معنى هذا أن العقل يمكن أن يحلق فى آفاق الوجود كله وان يلم بأطرافه بقدر ما وهبه اللـــــه من قدرة على الادراك ٠ فالعقل يتجاوز المحسوس فيدرك العرش والكرسى والملأ والملكوت الأسمى ٠ فهو يتجاوز الظاهر الى الباطن ، يترك القشر ويدرك اللب ٠ ذلك اللب الذى تعجز الحـــواس عن نيله وادراكه « فالعقل يتغلغل الى بواطن الأشـــياء وأسرارها ويدرك حقائقها وأرواحها ويستنبط سببها وعلتها وحكمتها وانها مم خلق ومن كم معنى جمع وركب » (٢) ٠ العقل اذن أولى باسم النور من العين ٠ لانه يدرك غير ما تدرك ويرى غير ما ترى ويصدق هو حيث تكذب هى ، يرى الباطن بينما هى ترى الظاهر ، ويدرك اللا مادى بينما هى ترى وتدرك المـــادى فقط ٠ وأخيرا فان العقل يدرك المعلومات وهى أمور لا حصر لها بينما الحواس تدرك المحصور المتناهى ٠ ان العقل ، كما نص الغزالى « اذا تجرد عن غشاء الوهم والخيال لم يتصور أن يغلط ، بل رأى الأشياء على ما هى عليه ٠ وفى تجريده عسر عظيم ٠ وانما يكمل تجرده عن هـــذه النوازع بعد الموت وعند ذلك ينكشف الغطاء وتتجلى الأسرار ، ويصادف كل أحد ما قدم من خير أو شر محضرا ويشاهد كتابا لا يغادر

---

(١) « راجع مشكاة الأنوار ص ٤٣ » ٠
(٢) مشكاة الانوار ص٤٥ ٠

صغيرة ولا كبيرة الا أحصاها ، وعنده يقال « فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد »(١) :

على أن العقل وان كانت له مميزاته الا اننا نشاهد أن ثمة عقولا كثيرة قد ضلت الطريق ، فالعقل يمكن أن يناقض نفسه بنفسه ، هـذا هو ما أوضحه الغزالى فى كتاب « تهافت الفلاسفة » وهو ما ذهب اليه فيما بعد « كنت » فى كتابه ـ نقد العقل الخالص »حيث ذكر فى القسم الخاص بنقائض العقل أنه (العقل) يستطيع أن يثبت الشىء وينفيه فى وقت واحد ومن جهة واحـدة • ماذا يدل هـذا ؟ انه يدل بلاشك ، على أن هـذا النور (العقل) الذى نستدل به على بعض الامور وندرك به عالمنا فى حاجة الى نور أكبر يهديه ويرشده ويقوده الى الطريق المستقيم • ان العقل فى حاجة الى من ينبهه بالحكمة والموعظة الحسنة ويهز أعطافه ويستورى زناده ، ولا شىء أفضل ، كما يقول الغزالى ، من كتاب الله الحكيم وما يقوم به من دور فى هـذا المجال •

٣ ـ هنا نصل الى الدرجة الثالثة من النور • فمنزلة « آيات القرآن عند عين العقل منزلة نور الشمس عند العين الظاهرة ، اذ به يتم الابصار ، فبالحرى أن يسمى القرآن نورا كما تسمى الشمس نورا : فمثال القرآن نور الشمس ومثال العقل نور العين »(٢) وقد نص الله على أن القرآن هو النور ، حيث قال سبحانه « فآمنوا بالله ورسوله والنور الذى أنزلنا »(٣) ويقول سبحانه « قد جاءكم برهان من ربكم وأنزلنا اليكم نورا مبينا »(٤) • معنى هذا أن العقل نور بالنسبة الى العين التى هى ظلمة بالنسبة اليه • وهـذا العقل بعينه ظلمة بالنسبة الى النور الآخر الأعظم الذى هو كتاب الله •

---

(١) مشكاة ص٤٨ •
(٢) مشكاة ص٤٩ •
(٣) س التغابن : ٨ •
(٤) س النساء : ١٧٤ •

لقد اتضح لنا ـ على ضوء ما سبق ، أن ثمة ظاهرا وباطنا : العين تدرك الظاهر والقرآن بدفعه العقل يمكن أن يدرك الباطن · الظاهر قشر والباطن لب · أى أن عالم الخلق ظاهر وعالم الشهادة عالم الأمر والملكوت هو الباطن · ويميل الغزالى الى القول بأن العالم الأرضى هو العالم السفلى والجسمانى والظلمانى ، بينما عالم الملكوت هو العالم العلوى والروحانى والنورانى · والعلو والسفل هنا ليس علو أو سفلا مكانيا ، اذ لو كان الأمر كذلك لكانت السماء من جملة العالم العلوى ، وليس هـذا صحيحا بل العلو هنا فى المنزلة والمنبع والمرتبة · العلو من جهة الأصل والمصدر ·

ومعراج الانسان يبدأ حينما يرتقى من العالم الارضى صاعدا الى العالم العلوى ؛ حينما يترك العالم الحسى متوجهـا الى صوب العالم الروحانى · هنا تبدأ مرحلة العروج والسفر الى الحضرة الربوبية · وهناك سوف يدرك نور الأنوار ومسبب الأسباب وحقيقة الحقائق · وباختصار شديد سوف يدرك أن عالم الشهادة نموذج ومثال لعالم الملكوت ·

على اننا قبل أن نوضح ذلك عند الغزالى نشير الى أننا بدأنا من النور المحسوس ثم تخطيناه الى « العين » فقلنا انها نور بالاضافة الى الأجسام · ثم ذكرنا أن هـذه العين ذاتها ظلمة بالاضافة الى العقل · ثم صعدنا درجة أخرى نحو التجريد فقلنا ان العقل ، وان كان نورا بالاضافة الى العين الا انه ظلمة بالاضافة الى القرآن الكريم · وسيرا فى هـذا الاتجاه قرر الغزالى اننا اذا كنا قد أطلقنا كلمة النور على هـذه الموجودات التى تستمد نورها من غيرها ، فينبغى أن يكن الأنبياء سرج منيـرة ·

٤ ـ هنا نصل الى الدرجة الرابعة من النور ذلك أن النبى عليه السلام (ومن سبقه من رسل وأنبياء) يفيض نوره على من دونه من الناس · فهو قد حمل النور ، وبه أضاءت روحه كل من تبعه من المخلوقات

الانسانية · ولما كان النبى واسطة بين الخلق والخالق ، بين نور النور وبين الأشياء التى انعكس على صفحتها هــذا النور ، فانه عليه السلام يكون مصــدرا لفيض المعــارف والأنوار على من أرســل اليهم وخاطبهم وحاجهم ، والنبى عليه السلام يكاد زيته يضىء ولو تمسسه نار · لكن النار قد مسته بالفعل واضاءته · فاذا كان الرسول سراجا منيرا ، فان من أخذ عنه هــذا النور يعد « نارا » فهــذه النار هى مصدر كل الانوار التى توجد فى العالم الأرضى ·

ولكى يكون الأمر واضحا نشبه ذلك بضوء الشمس والقمر وأجسام العالم الأرضى ، فلنفرض أن ضوء القمر دخل من كوة بيت حيث وقع هــذا الضوء على مرآة وهــذه المرآة عكست ضوء القمر على الجدار المقابل لها ، وهــذا الجدار عكس ضوء القمر على الأرض ، هنا نجد أن نور العالم الأرضى يرد أولا الى الجدار ، ثم يرد نور الجدار الى المرآة التى يرد نورها الى القمر · وهــذا القمر بدوره قد استمد نوره من الشمس التى هى مصدر النور · هنا نجد أن هــذه الأنوار تختلف فيما بينها من حيث الكمال · فالشمس أكمل من القمر ، لأنه أفاد نوره منها ، والقمر أكمل من المرآة لأنه منحها النور ، والمرآة أكمل من الجدار لأنها المسئولة عن سقوط النور عليه ·

اذا كان الأمر كذلك ، أقصد اذا كان ثم ترتيب من حيث الشرف والكمال هنا فى عالمنا الأرضى هــذا ، فان ثمة كمالا وترتيبا وترقيا من الأشرف فالأشرف فى عالم الملكوت ، عالم الروح ، حيث نجد أن رتبة اسرافيل أعظم وأشرف رتبة من رتبة جبريل عليهما السلام · فالأشرف هو الأقرب من حضرة الربوبية التى هى منبع الأنوار كلها ، والأقل شرفا هو من يلى فى الترتيب غيره ومن يكون بينه وبين النــور الأعظم عــدة وســائط ·

٥ ــ اذا عرفت ذلك ، أى عرفت أن الأنوار لها ترتيب « فاعلم أنه لا يتسلسل (النور) الى غير نهاية ، بل يرتقى الى منبع أول هو النور

لذاته وبذاته ليس يأتيه نور من غيره ، ومنه تشرق الأنوار كلها على ترتيبها • فانظر الآن اسم النور أحق وأولى بالمستنير المستعير نوره من غيره أو بالنير فى ذاته المنير لكل ما سواه : فما عندى (الغزالى) أنه يخفى عليك الحق فيه ، وبه يتحقق أن اسم النور أحق بالنور الأقصى الأعلى الذى لا نور فوقه ومنه ينزل النور الى غيره »(١) •

على ضوء ما سبق نقول . اننا اذا اردنا أن نعبر تعبيرا دقيقا لقلنا ان ثمة نورا واحدا فقط هو الجدير بهذه التسمية ونقصد به مصدر هذا النور كله وأننا لا ينبغى أن نستخدم كلمة النور الا فى حقه وحده سبحانه • فاذا كنا نستخدم هذه الكلمة فى حق غير الله ، فان استخدامنا لها يعد استخداما مجازيا • ذلك أن ما عدا الله انما يستمد نوره من الله سبحانه • أى أن الأجسام كلها لا تنير بذاتها وانما تستمد نورها من النور الأعظم الذى ينير بذاته ولذاته والذى هو « نور على نور » لا ينطفىء نوره ألبتة • ان نور الأجسام نور مستعار ، نور مؤقت ، نور ان آجلا أو عاجلا لابد أن يخبو عن هذا الجسم أو ذاك لأنه ليس قائما بذاته ولذاته بل يقوم بالحق سبحانه • فالحق وحده هو النور وما عداه فظلام ، الحق سبحانه بيده الخلق والأمر ، ولنا الطاعة ، وله النور ومنه هو كائن ونحن نستنير بهديه فمادام نور الانوار جل شأنه وعظمت قدرته يمنحنا قبسا من نوره فنحن نحيا ونعيش وندرك ، أما اذا حجب عنا هذا النور فاننا نصبح عدما : فالعدم هنا ليس الا حجب النور عنا • ذلك أن الوجود اما أن يكون واجبا بذاته أو واجبا بغيره ، والواجب بغيره وجوبه مستعار ووجوده أيضا كذلك ، لأن وجوده لا ينتمى اليه ذاته بل ينتمى الى من أوجبه وأوجده • فالوجود القائم بغيره المرتبط به يزول بقطع العلاقة بينه وبين غيره •

---

(١) مشكاة ص٥٤ •

ترقى العارف :

الحقيقة المطلقة اذن واحدة ، وواجب الوجود واحد ، ونور الأنوار واحد فاذا كان ثمة موجودات واجبة وحقائق جزئية وأنوار جزئية فان هـذه كلها موجودات سميت مجازا بهـذه الاسماء فحسب . فالحقيقة الجزئية لا وجود لها الا بالحقيقة الكبرى . والأنوار الجزئية لا تنير الا باتصال النور الأعظم بها وهكذا . معنى هـذا أن العارفين ، وقد ميزوا بين الحق والخلق ، وبين الواحد والكثرة ، وبين النور الأعظم والانوار الجزئية ، وبين القائم بذاته والموجودات القائمة بغيرها(١) ، فانهم سعوا الى تخطى الكثرة والتعدد الى سدرة المنتهى حيث نور الله ، حيث لا أنا ولا أنت . لقد « رأوا بالمشاهدة العيـانية أن ليس فى الوجود الا الله تعالى ، وأن كل شيء هالك الا وجهه » لا أنه يصير هالكا فى وقت من الأوقات ، بل هو هالك أزلا وأبدا لا يتصور الا كذلك . فان كل شيء سـواه اذا اعتبر ذاتـه من حيث ذاته فهو عـدم محض ، واذا اعتبر من الوجه الذى يسرى اليه الوجود من الأول الحق رئى وجودا لا فى ذاته ، لكن من الوجـه الذى يلى موجـده فيكون الموجـود وجه الله تعـالى فقط(٢) .

معنى هذا أننا اذا شئنا أن نعبر تعبيرا حقيقيا عمـا نراه لقلنـــا ليس ثمة الا الله ، فلا يوجد موجود وجودا حقيقيا أصيلا الا الله ولا شيء سـواه . بعبارة أخرى ان للموجودات التى فى عالمنا الأرضى وجهين : وجه هى به موجودة ووجه آخر لا توجد به (وهى به وحدة معدومة) فالموجودات من حيث هى قائمة بنفسها لا علاقة لها بالله . فليس لها أى

---

(١) سبق أن أشرنا الى أن الغزالى تحدث فى غير موضع من كتبه عن « الحجب التى تحول بين القلب من جهة وبين العلم والمكاشفة من جهة أخرى . راجع على سبيل المثال : احيـاء علوم الدين م٢ ـ جـ٢ ص١٣٦٢ طبعة دار الشعب ـ القاهرة ، وراجع كذلك : كيمياء السعادة ص٨٧ وما بعدها وراجع أيضا منهاج العارفين ص٩٤ وما بعدها .

(٢) مشكاة ص٥٦ .

وجود البته ، أما من حيث أنها قائمة بالله ولها صلة به فهى موجودة فالموجودات واجبة بالله ممكنة بنفسها ، والممكن يكاد يكون هو والعدم أمرا واحدا · بعبارة أخرى : لو لم ترتبط ارادة الله بالممكن لما خرج الى حيز الوجود الفعلى ولظل فى حيز الامكان · وعلى ذلك ينبغى أن نفهم قول الحق « كل شىء هالك الا وجهه »(١) بمعنى أن كل شىء غير الله فهو فى كل لحظة يمكن أن يكون هالكا لولا ارتباط النور الالهى به ، أى أن هـذه الآية لا تعبر عن نهاية « الدنيا » بقدر ما تصـف وصفا حقيقيا حـال الموجودات كلها · فالموجودات بنفسها ، أى من حيث هى ، هالكة فى كل آن ، ومن حيث انها متصلة بالله فهى موجودة مادام اتصال النور بها مستمرا ·

كذلك ينبغى أن نفهم على ضوء ما سبق قول الحق « لمن الملك اليوم ، لله الواحد القهار(٢) » ··· نقول هـذه الآية ينبغى أن تفسر من حيث أن هـذا التساؤل مطروح فى كل لحظة من لحظات الزمان ، لأن الملك فى كل يوم هو بلاشك لله · فاذا أراد سبحانه أن يفسد مملكته « أى يفنيها » ما منعه أحد من ذلك · فالخطأ الأكبر أن يفهم أن هـذا التساؤل مطروح فى الدار الآخرة فحسب ، ان هـذا الفهم ليس صحيحا ، ويكفى أن نذكر هنا أنه لا توجد فى الحياة الآخرة « أيام » حتى يقول الحق « لمن الملك اليوم » فاليوم والليل والضحى وغيرها من مفهومات زمانية ترتبط بالعالم المحسوس أما العالم المعقول فهو بعيد عن الزمان والمكان · فالعارف يفهم قول الحق « لمن الملك اليوم » على أن الملك فى كل آن من آنات الزمان لله وحده لا شريك له ، كما أن هـذا الملك فى الحياة الآخرة له سبحانه ·

ومما يرتبط بما سبق هو انه ينبغى أن نضع كلمة « الله أكبر » فى وضعها الصحيح وأن نفهمها فهما صحيحا · فنحن نقول مثلا محمد أكبر من على · هنا نعقد مقـارنة تتضـمن بالتأكيد أوجه الشبه بين هـذين

---

(١) س القصص : ٨٨ ·
(٢) س غافر : ١٦ ·

الشخصين ، ولهـذا فهى جائزة الا أن هـذه المقارنة لا مجال لها بين الخالق والمخلوق · فالله اكبر لا بالنسبة الى الموجودات ، وان كـان ذلك مفهوما ، لكنه اكبر فى ذاته وأعظم فى ذاته لأنه لا أكبر سـواه ولا أعظم منه وكيف نقارن الله بغيره حيث لا غير وكيف نقول الله اكبر من حيث لا يوجد أصغر منه ، وكيف نقول أعظم من حيث لا يوجد شىء دونه فى العظمة ···· هنا ليس ثمة شىء الا الله ، ومادام وحده فكيف يصح أن نقارنه بغيره حيث لا غير !!! وليس فى الوجود معه (سبحانه) غير حتى يكون أكبر منه ، بل ليس لغيره رتبة المعية ، بل رتبة التبعية ، بل ليس لغيره وجود الا من الوجه الذى يليه · فالموجود وجهه فقط(١) ·

هـذا هو التفسير والفهم الصحيح لمثل هـذه الآيات ، وهو تفسير، وان كان بند عن فهم العامة الا أن العارفين لا يفهمون النصوص الدينية الا على هـذا الأساس · ذلك أنهم قوم ارتقوا من المجال الحسى الى المجال العقلى ، ومن المجال العقلى بدؤا فى العروج الى سماء الحقيقة · فالعارفون لم يروا فى الوجود الا الواحد الحق : لم يروا الا نور الله ولم يسمعوا غير كلام الله ولم يشاهدوا الا الله ولم يشغل قلبهم بشىء غير الله ·

ويرى الغزالى أن العارفين قد أدركوا ذلك بالذوق · وهـذا لا يمنع من القول أن بعضهم قد أدركه عن طريق العرفان العلمى · ولعله يقصد بالعرفـان العلمى هنـا النظـر العقلى الخـالص (كمـا هو الحـال عند ابن سينا) · وسواء أكان العارف قد وصل بالذوق والقلب أم بالعقل والاستدلال ، أم عن الطريقين معا ، فان ما يجمع العارفين انهم قد « انتفت عنهم الكثرة بالكلية واسـتغرقوا بالفردانيـة المحضـة واسـتوفيت فيها عقولهم ، فصاروا كالمبهوتين فيه ولم يبق فيهم متسع لا لذكر غير الله ولا لذكر انفسهم أيضا · فلم يكن عندهم الا الله فسكروا سكرا دفع دونه

---

(١) مشكاة ص ٥٦ ·

سلطان عقولهم ، فقال أحدهم « أنا الحق » وقال الآخر « سبحانى ما أعظم شأنى » وقال ثالث « ما فى الجبة الا الله » · وكلام العشاق يطوى ولا يحكى · فلما خف عنهم سكرهم وردوا الى سلطان العقل الذى هو ميزان الله فى أرضه ، عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد ، بل شبه الاتحاد مثل قول العاشق فى حال فرط عشقه » أنا من أهوى ومن أهوى أنا » ولا يبعد أن يفاجىء الانسان مرآة فينظر فيها ولم ير المرآة قط ، فيظن أن الصورة التى رآها هى صورة المرآة متحدة بها ، ويرى الخمر فى الزجاج فيظن أن الخمر لون الزجاج ·

الوحدة اذن التى ينشدها العارف الغزالى ويسعى اليها هى وحدة شهود لا وحدة وجود · بعبارة أخرى : الاتحاد هنا اتحاد فكرى وليس اتحادا ماديا · والاتحاد هو بلغة الصوفية خاتمة الطريق وغاية الغايات التى يسعى اليها الصوفى وهى الفناء · فاتحادى بشىء مساو لفنائى فيه ، والفناء قد يكون ماديا وقد يكون روحيا ومعنويا ، وهو ما ذهب اليه الغزالى فى النص السابق(١) ·

ونستطيع أن نقسم الفناء الى قسمين · فناء عن النفس وفناء عن الفناء · فالعارف قد فنى عن نفسه وعن فنائه لأنه لم يعد يشعر بنفسه فى الذات الالهية ولم يعد يشعر بعدم هـذه النفس لأنه أن شعر بعـدم شعوره لكان ذلك فى حقيقة الأمر شعورا بالنفس ·

---

(١) راجع للغزالى : الأربعين فى أصـول الدين ـ مكتبة الجندى بالقاهرة (بدون تاريخ) ص٥٤ وكذلك معارج القدس ـ المكتبة التجارية بالقـاهرة (بدون تاريخ أيضا) ص١٣٤ · ويمكن الرجوع كذلك الى الدكتور أبو الوفا الغنيمى التفتازانى فى كتابه « مدخل الى التصوف » دار الثقـافة ١٩٧٤ ص ٢١٣ ـ ٢١٦ وكذلك ص٢٣ · وراجـع أيضـا د · ابراهيم بسيونى : نشأة التصوف الاسلامى ـ دار المعارف ـ القاهرة ١٩٦٩ ص٢٣٦ ـ ٢٤٠ ·

الله نور السموات والأرض :

انتهينا فيما سبق الى أن كلمة « النور » لا يجب أن يعبر بها تعبيرا حقيقيا الا عن الله · فالله هو نور السموات والأرض ، والنور مساو للوجود · فكل موجود لابد أن تكون له صله بالنور · سواء كانت صلة قوية أو صلة ضعيفة ·

فالموجودات تتفاضل من هذه الجهة حسب قربها من النور أو بعدها عنه · وبمقدار نصيبكل فرد أو موجود من النور بمقدار ما تكون درجته أو رتبته فالموجودات تقوم هنا على حسب نورها · ولما كان النور متغلغلا فى هذا الوجود المادى المحسوس ، ولما كنا نقول بأن الله هو وحده نور الأنوار أو النور الحق · فما هى العلاقة اذن بينه سبحانه وبين هذه الموجودات التى ينيرها ؟

ان الاجابة عن هذا السؤال تتطلب منا أن نقوم بعملية تحليلية وتركيبية نحلل فيها ترتيب الموجودات ابتداء من الحضرة الالهية حتى العالم السفلى · وتركيبية نصعد منها الى سدرة المنتهى حيث نجد هناك « نور السموات والأرض » ·

فالنور ، كما ذكرنا ، عبارة عما به ينكشف الشىء ·

وأعلى من هذا النور ما ينكشف به وله ·

وأعلى منه ما ينكشف به وله ومنه ·

ثم النور الحق ما ينكشف به وله ومنه وليس فوقه نور منه اقتباسه واستعداده لأن ذلك النور له فى ذاته من ذاته لا من غيره ·

النور اذن درجات : ان اعتبرنا « النور الأول » فنحن هابطون · وان اعتبرنا الأجسام الأرضية المضاءة فنحن صاعدون · فى الهبوط نعرف أن النور الأعظم هو هو ، وفى الصعود نعرف ان هذا ليس ذاك · ولقد أشرنا الى أن العالم المحسوس (السموات والأرض) مشحون بالنور

نوعيه . الحسى والعقلى ، نور العين ونور العقل ، نور البصر ونـور البصيرة • نور البصر لنشاهد به ما حولنا من موجودات ، ونور البصيرة لنشاهد به ما بداخلنا حيث نرى العالم المعقول بملائكته ورسله •

معنى هـذا أن الموجودات الأرضية توجد لوجود النور • ولما كان هـذا النور مترتبا قدما بينه وبين مصدره ، وجب ترتيب الموجودات على حسب ترتيب النور • هنا يبدأ أثر نظرية الفيض الأفلوطينية واضـحا كل الوضوح (١) رغم أن الغزالى لم يكتف بانكار هـذه النظرية بل هاجمها فى شخص الفلاسفة المسلمين وعلى رأسهم الفارابى وابن سينا فالغزالى أفاد من هـذه النظرية ولكنه طوعها طبقا لرأيه فى النور • فالنور يفيض من النور الأول على الموجودات عن طريق ترتيب تنازلى بحيث نجد أن كل موجود يفيض على الموجودات التالية له حتى نصل الى العالم المحسوس فالنبى قد أفاد نوره من الوحى ، وان الوحى اقتبس نوره مما يعلوه كما أن النبى (أى السراج المنير) أفاض نوره على ما يليه وهكذا معنى هـذا أنه لا يوجد الا نور واحد حقيقى ، وأن الأنوار الأخرى لا تنير من ذاتهـا بل من غيرها • ولهـذا فانها فى الحقيقة تجليات للنور الأعظم فاذا كان الانسان فى توليته وجهه يشاهد نورا ، فان ذلك معناه فى الحقيقة أنه يشاهد الله • فلا نور الا نوره • وعلى هـذا يفهم الغزالى قول الله « فأينما تولوا فثم وجه الله » • فنحن برؤيتنا للأجسام « المنيرة » انمـا ندرك فى الحقيقة النور • ولما كانت الرؤية من غير « نور » منعدمة ، فاننا برؤيتنا لأى موجود نولى وجهنا قبله انما نرى فى الحقيقة الله •

واذا كان معظم الناس يقولون « لا اله الا الله » فان الغزالى هنا يفضل القول « لا هو الا هو » لانه لا هوية لأحد سواه ، فهو الكل أنى وليت وجهك • معنى هـذا انك باشارتك الى أى موجود فانما تشير فى الحقيقة الى

(١) الرسالة اللدنية ص١١٦ وما بعدها • وقارن فى هـذا الصدد : لويس جاردية : المقدمات الفلسفية للتصوف السينوى ص١١ •
(٢) البقرة : ١١٥ •

وجه من وجوه التجلي الالهى · فكل ما أشرت اليه فهو بالحقيقة اشارة الى الله وان كنت لا تعرفه أنت لغفلتك عن حقيقة الحقائق التى ذكرناها · فكل ما فى الوجود فنسبته اليه سبحانه كنسبة النور الى الشمس · ولهذا فان قولنا « لا اله الا الله » توحيد العوام ، والقول « لا هو الا هو » توحيد الخواص ، لأن هذا أتم واخص واشمل وأحق وأدخل لصاحبه فى الفردانية المحضة والوحدانية الصرفة · ومنتهى معراج الخلائق مملكة الفردانية · وليس وراء ذلك مرقى · اذ الترقى لا يتصور الا بكثرة فانه نوع اضافة يستدعى ما منه الارتقاء وما اليه الارتقاء · واذا ارتفعت الكثرة حقت الوحدة وبطلت الاضافات وطاحت الاشارات ولم يبق علو وسفل ونازل ومرتفع واستحال الترقى فاستحال العروج · فليس وراء الأعلى علو ولا مع الوحدة كثرة ولا مع انتفاء الكثرة عروج ·

وعلى هـذا نفهم قول من قال من العارفين ما رايت شيئا الا ورأيت الله معه ويستشهد على قوله بما ذكره الله فى كتابه « سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم » · فالعارفون يفسرون هـذه الآيةعلى ضوء أن أى شىء تصح رؤيته لابد أن يرى أرباب البصائر الله معه · بل أن الشىء يرى لأن الحق معه اذ لا وجود له الا بالحق · وقد تجاوز بعض العارفين هـذه الدرجة فقال « ما رأيت شيئا الا رأيت الله قبله » وهـذا يتفق مع قول الحق جل شأنه » أو لم يكف بربك انه على كل شىء شهيد » هنا نجد أن من يرى فانه يرى الله أولا وهو اذا رأى الأشياء فانه يراها من خلال الله أولا فرؤية الله عنده سابقة على رؤية غيره · وهو أن رأى غير الله فانه لا يراه الا فى حضور الحق سبحانه · هنـا الفرق بين هـذا العارف وبين من سبقه أن من يرى الله أولا صاحب مشاهدة أما من يرى الله برؤيته الاشياء او مع الاشياء فانه يعد صاحب استدلال ، وهو بلاشك يمثل درجة على طريق التصوف الذى ينتهى بالمشاهدة كما ذكرنا من قبل ·

على أن ما يميز طريق الاستدلال على وجود الله الذى هو طريق العلماء الراسخين هو أنه يرتبط الى حد كبير بالنور الظاهر ، نور البصر • وهو طريق يمكن أن يحجب بغياب الشمس لأنها اذا احتجبت فان طريق الاستدلال هذا يمكن أن يغرب بغروبها • أما طريق المشاهدة فليس كذلك لانه انما يعتمد على نور البصيرة • ذلك النور الذى لا يغرب البته لأنه خالد خلود مصدره ثابت لا يتغير ولا يتبدل ، وان كان قويا عند البعض خافتا عند البعض الآخر • فالبصيرة تدرك الله من خلال النور الباطن فيها(١) •

عالم الملك وعالم الملكوت :

بعد أن بينا رأى الغزالى فى النور لابد لنا أن نتحدث هنا ، واستكمالا لما سبق ، عن العلاقة بين هذين العالمين : العالم العلوى والعالم السفلى ، عالم الغيب وعالم الشهادة وقبل أن نتحدث عن هذه العلاقة نشير الى أن الغزالى قد حدد بعض الاصطلاحات المستخدمة هنا وبين معناها •

من هذه المصطلحات يذكر « عالم الملكوت » ليدل به على عالم الغيب الذى هو فى الحقيقة عالم النور • وقد أطلق عليه كلمة « غيب » لأنه يغيب عن عقول وأفئدة الكثيرين رغم أنه أظهر من كل ظاهر • وقد يكون غائبا » عن هذه الافئدة لأنه لا ينال أو يدرك بالحس لأنه ليس محسوسا بالمعنى الشائع لكلمة « حس » •

أما« عالم الشهادة فانه يطلقه على العالم الحسى • ذلك العالم الذى يشهده كل منا بحواسه ، بحيث أن من ينكره يمكن أن يكون فى زمرة المجانين •

---

(١) راجع للغزالى : روضة الطالبين وعمدة السالكين ص٢٥ •

أما عالم القدس : فذهب الغزالى الى أن أحدا لا يمكن أن يصل اليه عن طريق الحس والخيال ، بل عن طريق العقل والبصيرة فحسب واذا كان الغزالى يستخدم كلمة « حظيرة القدس » فانه يشير بها الى « عالم القدس » أيضا · لكنه يستخدم كلمة « حظيرة القدس » من حيث أن أحدا لا يدخـــله أو يخـــرج منـــه · فهو مـــكان يحظر على الغرباء دخـوله أو اقتحامه ·

أما « الوادى المقدس » فان الغزالى يقصد من هذا الروح البشرية والتى ينطبع على صفحتها ما هـــو مكتوب فى اللوح الالهى المحفوظ · فالروح البشرى هو مجرى لوائح القدس ·

كذلك نجد أن الغزالى يرى أن « الطور » مثال للموجودات العظيمة الثابتة فى عالم الملكوت · و « الوادى » مثال للموجودات العلوية التى تتلقى ، كما قلنا ، المعارف العينية ، ومنها تجرى هذه المعارف الى النفوس البشرية · و « الوادى الأيمن » مثال للمنبع الأول للمعرفة و « النار » مثال لروح النبى الذى وصفه القرآن بأنه سراج منير · و « الجـــذوة والقبس والشهاب » أمثـــلة لمن يتبع النبى على استبصار لا على مجـــرد تقليد · و « الاصطلاء » مثال للمشاركة بين النبى وتابعيه · و « الوادى المقدس » مثال لاول منزلة من منازل ترقى النبى · و « خلع النعلين » مثال لهجرة الدارين : الدنيا والآخرة · و « القلم » مثال لانتقاش علم الغيب فى النفوس القابلة · و « اللوح المحفوظ والرق المنشور » مثال للنفس التى يسجل فيها هـــذا العلم · و « اليد » مثال للملك المسخر لكتابة العلوم · و « الصورة » مثال لمجموع اليد والقلم واللوح ، وهى فى الانسان صورة الرحمن · لان رسول الله يقول « خلق الله آدم على صورة الرحمن · و « المـــاء » الذى قال الله فيه « أنزل من السماء ماء » مثال للمعرفة · و « الأودية » الواردة فى نفس الآية فى قوله « فسالت أودية بقدرها » مثال للقلوب وهكذا(١) ·

---

(١) راجع مقدمة المشكاة ص١٩ ·

بعد هذه الاسارة الموجزة لمعنى بعض المصطلحات الواردة فى القرآن الكريم وما يقابلها فى العالم المحسوس يبدأ الغزالى فى بيان الصلة بين العالم المعقول والعالم المحسوس فيقول :

ان العالم المحسوس عالم الملك والشـهادة وسيلة نستطيع أن ندرك من خلالها العالم المعقول عالم الغيب والملكوت · ولابد أن تكون هنا صلة بين هذين العالمين لكى نستدل على وجود الواحد منهما عن طريق الآخـر · لأن هـذه الصلة اذا كانت مفقودة بينهما استحال علينا أن نصل من المحسوس الى المعقول أو من المعقول الى المحسوس · كما أن هـــذه الصلة لا ترقى الى درجة الوحدة والاتحاد والتطابق التام ، لأن هذا من شأنه أن تفقد كلمة « صلة » معناها لأن « الصلة » تعنى وجـود طرفين بينهما صلة ما · فان كان ثمة وحدة فكيف نسعى الى تحديد صلة بين الشىء ونفسه ! ! · هـذا معناه أن الاحتلاف بين عالم الملك وعالم الملكوت ليس اختـلافا كليا كما أن التشابه بين هذين العالمين ليس تشابها كليا · هناك اذا صلة بين هـــذين العالمين · ولكى نعبر من هـذا العالم المحسوس الى ذاك لابد أن نسلك « الصراط المستقيم » صراط الذين أنعم الله عليهم بالعقل وبالدين ، بالبصر والبصيرة ·

يذهب الغزالى الى القول بأن الرحمة الالهيـــة جعلت عالم الشهادة على غرار عالم الغيب ويقـول بتعبيرات وآراء يصعب علينـــا أن نفهمها الا على ضوء ما ذهب اليـــه أفلاطون فى محاوراته وخاصـــة محاورتى « فيدون » و « الجمهورية » ··· فما من شىء من هذا العالم الا وهو مثال لشىء من ذلك العالم ، ونوضح ذلك بشىء من التفسير فنقول :

ان الجواهر النورانية الشريفة التى توجد فى العالم المعقول والتى يعلوها نور الأنوار يقابلها فيما يتعلق بالعالم الأرضى ، عالم الشـهادة : الشمس والقمر والكواكب وهذا يفسر لنا أن السالكين الى الله قـد وقفوا أحيانا عند هذه الكواكب على أن أحـدها (الشمس أو القمر مثلا) يمكن أن

يكون الهـــا • غير أنه سرعان ما اتضح لهم أو لغيرهم أنه يأفل ، فكان أن ترقى منه الى رب الارباب • ولنقرأ معا فى هذا الصدد الحــوار الذى دار بين سيدنا ابراهيم عليه السلام وبين قومه ومحاولته هديهم ووضعهم على الصراط المستقيم • يقــــول الحق « ••• واذ قال ابراهيم لأبيه آزر أأتخذ اصناما آلهة انى اراك وقومك فى ضلال مبين • وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض (لاحظ هنا كلمة ملكوت من حيث أنهـــا تشير الى العالم الغيبى ، وارتباطها بالسموات والأرض ، حيث لم يقـــل الله : نرى ابراهيم السموات والارض) وليكون من الموقنين فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربى • فلما افل قال لا احب الآفلين • فلما راى القمر بازغا قال هذا ربى ، فلما أفل قال لئن لم يهدنى ربى لأكونن من القوم الضالين •• فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربى ، هذا أكبر • فلما أفلت قال يا قوم انى برىء مما تشركون • انى وجهت وجهى للذى فطر السموات والأرض حنيفا وما أنا من المشركين »(١) •

هنا يتضح لنا أن الكوكب بأفوله قد فقد هويته فى هوية القمر • وأن القمر بدوره قد فقــــد هويته فى الشمس • فاذا كانت الشمس تغرب ، فان ابراهيم قد وجه وجهه (وليس التوجيه هنا مكانيا بطبيعة الحال وانما هو توجه قلبى وعقلى) الى العالم المعقول الا وهو النور الحق الذى تستمد منه شمس العالم المحسوس نورها • هذا « النور على النور » ثابت لا يقـــوى ولا يضعف ، أما الموجودات التى تستمد نورها منه فتتفاوت فيما بينها • ولهذا فان هذا النور بمثابة « الطور » أى الجبل الراسخ الثابت العـــالى ويقابل هذا الجبل الوديان والتى يقصـــد بها الغزالى النفوس البشرية تلك الوديان التى تتلقى نفائس الجبل • ونحن نعلم أن لكل نفس قلبا ولهذا فقد أطلق الغزالى على القلوب كلمة « الوديان » فهذه الوديان تعـــد مداخل الى النفوس • ويشير الغزالى هنا الى أن مفتتح هذه الوديان (قلوب الناس) الأنبياء ثم العلماء من بعدهم •

---

(١) الأنعام ٧٤ ــ ٧٩ •

ويرى الغزالى أن من آمن بالأنبياء عن طريق التقليد والاستدلال فان حظه من النور الجذوة والقبس والشهاب ٠ أما من يؤمن بالأنبياء والرسل عن طريق البصيرة فانه حينئذ يكون « مصطليا » من النور ٠ فمن معه النور يصطلى به لا أن يلمحه أو يراه للحظات ٠ ويضيف الغزالى فى معرض حديثه عن مقابلة العالم المحسوس للعالم المعقول قائلا « وان كان أول منزل الأنبياء الترقى الى العالم المقدس عن كدورة الحس والخيال ٠ فمثال ذلك المنزل الوادى المقدس وان كان لا يمكن وطء ذلك الوادى المقدس الا باطراح الكونين ـ أعنى الدنيا والآخرة ـ والتوجه الى الواحد الحق ٠ ولأن الدنيا والآخرة متقابلتان متحازيتان ـ وهما عارضان للجوهر النورانى البشرى يمكن اطراحهما مرة والتلبس بهما أخرى ٠ فمثال اطراحهما عند الاحرام للتوجه الى كعبة القدس خلع النعلين(١) ٠

وفى الحضرة الربوبية نجد « القلم » و « اللوح المحفوظ » ٠٠ و « اليد » و « الصورة » هذه المصطلحات يرى الغزالى أن ما يشتمل عليها ويقابلها فى العالم المحسوس الانسان فالانسان صورة مختصرة وجامعة لكل ما فى العالم ٠ وهذه الصورة ، صورة الانسان مكتوبة بخط الله جل شأنه ٠ هذا الخط الذى ليس له نظير ألبتة : انه خط بلا حروف أو أرقام كتبه الله سبحانه بقلمه الذى تنزه عن أن يكون خشبا أو حديدا ٠ وكتبه بيده التى ليست لحم ودم وعظم ولو لم يكن الأمر كذلك ، فكيف كان يستطيع الانسان أن يدرك الله ويصل اليه ٠ لو لم يكن ثمة علامة ما أو مناظرة من وجه ما كيف كان للانسان أن يصل الى الحضرة الالهية ٠ ان ادراك الانسان لله ، دليل قاطع على أن ثمة بذرة الهية موضوعة فى الانسان يمكن أن ينميها الانسان ويرويها كى تصل الى مصدرها الرئيسى ٠ ان سعى الانسان معناه أن ثمة شوقا الهيا موضوعا فيه من قبل الله يسعى به العبد نحو ربه ٠

---

(١) ص ٧٠ من المشكاة ٠

ويرى الغزالى أن ثمة خمس قوى فى الانسان عامة هى :

(أ) الروح الحساس ·

(ب) الروح الخيالى ·

(جـ) الروح العقلى ·

(د) الروح الفكرى ·

(هـ) ثم الروح القدس ·

فالروح الحساس والروح الخيالى يشترك فيهما الانسان والحيوان · أما الروح العقلى والروح الفكرى فهما يختصان الانسان وحده · ذلك أن أحدهما وهو الروح العقلى يدرك المدركات الكلية المجردة عن المادة · أما الثانى وهو الروح الفكرى فهو الذى يدرك العلاقات أن بالسلب والايجاب ، وهو الذى يقوم بعملية القياس والاستدلال · وأخيرا فان الروح القدس لا توجد الا لصفوة الناس اذ هى خاصة بالأنبياء والأولياء فحسب وقد ذهب الغزالى الى أن هذه الأرواح الخمسة توازى أو تقابل المشكاة والزجاجة والمصباح والشجرة ثم الزيت · ويعقب على ذلك كله بالقول « اذا كانت هذه مترتبة بعضها على بعض : فالحس هو الأول وهو كالتوطئة والتمهيد للخيالى، اذ لا يتصور الخيالى الا موضوعا بعده ، والفكرى والعقلى يكونان بعدهما ، فبالحرى أن تكون الزجاجة كالمحل للمصباح والمشكاة كالمحل للزجاجة : فيكون المصباح فى زجاجة والزجاجة فى مشكاة · واذا كانت هذه كلها أنوار بعضها فوق بعض فبالحرى أن تكون نورا على نور » أى يكون الوجود كله هو الله · يقول المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفى فى مقدمة كتاب ·· مشكاة الأنوار :

« ··· فالروح الحساس فى موازاة المشكاة لأن أنواره تنفذ من خلال ثقوب الحواس كما ينفذ النور من المشكاة · والروح الخيالى فى موازاة الزجاجة لأن كلا منهما من أصل كثيف ولكنه قابل للتصفية والترقيق والتهذيب

ولأن الخيال يضبط المعارف العقلية بحيث لا تضطرب ولا تنتشر على غير هدى ، كما تضبط الزجاجة نور المصباح وتحفظه من الانطفاء بالرياح وغيرها والروح العقلى فى موازاة المصباح لأنه مركز الاشعاع العقلى كما أن المصباح مركز الاشعاع النورانى الحسى · والروح الفكرى فى موازاة الشجرة لأن الحياة الفكرية بمثابة الشجرة متعددة الأغصان كثيرة الثمر ، تنمو كلها من أصل واحد هو بمثابة الجذر من الشجرة · وقد ذكرت شجرة الزيتون خاصة لأن زيتها أنقى الزيوت وأصفاها وأكثرها اشتعالا ، فهو بذلك أصلح الزيوت للمصابيح · والروح القدس النبوى فى موازاة الزيت الذى بلغ من الصفاء مبلغا يجعله يكاد يضىء ولو لم تمسه نار · وكذلك نفوس بعض الأنبياء والأولياء قد بلغت بحيث تستغنى عن مدد علمى خارجى يأتيها بواسطة الملائكة أو غيرهم »(١) ·

هذه هى فكرة النور عند الغزالى وعلاقتها بالوجود وفهمه لهذا الوجود من خلالها واذا كان لنا أن نلخص ما ذكرناه هنا عن هذه الفكرة لقلنا :

١ ـ ان الغزالى يرى أن لهذا العالم أصلا مباينا له كل المباينة ، وهذا الأصل هو النور ، هو الله · وليس ثمة داع لاثبات هذا الأصل بقدر ما ينبغى لنا أن نقرره وأن ندرك علاقته بعالمنا المحسوس ·

٢ ـ هذا النور له صلة قوية بالعالم المحسوس ولكن هذه الصلة لا تصل الى حد الاتحاد المادى بل انها يمكن أن تكون اتحادا فكريا روحيا · فالنور الحق وان كان منفصلا عن العالم من جهة الا أنه متصل به من جهة أخرى ·

٣ ـ علينا أن نميز بين النور بالمعنى الحسى والنور بالمعنى المعقول فالنور بالمعنى الحسى يقوم بالنور المعقول ولا يوجد الا به · اذ أنه ينطفىء

---

(١) ص ٢١ من المشكاة ·

بمجرد أن تقطع الصلة بينه وبين نور العالم المعقول · أما العالم المعقول فان نوره دائم ثابت لا يخبو البتة ·

٤ ـ ثمة درجات للنور فى العالم المحسوس وأخــرى فى العالم المعقول · وشرف الموجـــودات أو خستها ترجع الى مدى صلة هـــذه الموجودات بالنور الحق · فبقدر ما تكون قريبة منه تكون شريفة عاليـة وبقدر ما تكون بعيدة عنه تكون وضيعة هابطة ·

٥ ـ هذا النور الأعظم بيده الخلق والأمر ، بيده الوجود والعـدم، بيده الكون والفساد فغياب النور عن الشىء فساد له (لهـــذا الشىء) ، وبوجوده يوجد الشىء · فالعدم فى الحقيقة دليل على عـدم النور ، أما الموجود فهو يعنى النور · بعبارة أخرى : النور هو الحياة وهو الوجود ·

٦ ـ اذا كان الأمر كذلك فان الاشياء كائنة فاسدة ، موجـــودة ومعدومة فى آن واحد ولكن من جهتين مختلفتين : فبالجهة التى لهـا فى أنفسها فانها معدومة أما الجهة التى للنور ، التى لله فانها بها موجودة · بعبارة أخرى ان الموجودات من حيث انها ممكنة فى نفسها فهى معدومة · ومن حيث انها متعلقة بالنور الالهى فهى موجودة : ان اعتبرت الموجودات فى حد ذاتها فهى معدومة وان اعتبرتها لله فهى موجودة ·

٧ ـ الوجود اذن هو النور ، والنور هو الوجود · وبما أن النور : وأقصـد نور البصر والبصـيرة موجود فى كل مكان ، فان ثمة وحـدة شهود هنا · فأينما نولى وجهنا فسوف نجد الله ، سوف نجد النور ·

٨ ـ وعلى ذلك فلا هو الا هو · ليس ثم الا الله · فلا شىء غيره ولا شىء سواه ، ففى اشارتك الى اشارة الى الله · وفى اشارتى اليك اشارة الى الله أيضا : فنحن نرى الله أولا مع الاشياء ، ثم بعد هـذا نرى الأشياء من خـــلاله ، ثم لا نرى الأشياء بل نراه · نراه سبحانه بالعلم الراسخ القائم على الاستدلال ثم نراه بالمشاهدة من خلال البصيرة ·

٩ ـ القواعد العشرة :

أما بعد : فان خير ما نحتتم به هذا الحديث الموجز عن « تصوف » الغزالى ، أن نذكر هنا القواعد العشرة التى ذهب الى انه من الواجب على المرء اذا أراد أن يسلك الطريق ، اتباعها اذ انها على حد قوله « توقظ النائم وتقيم القاعد » ٠

القاعدة الأولى :

النية الصادقة الواقعة من غير التواء لقوله عليه الصلاة والسلام « وانما لكل أمرىء ما نوى » ٠ والمراد بالنية عزم القلب وبالصادقة انهاؤها للفعل والترك للرب ، وبالواقعة استمرارها على هذه الخلة الاثيرة لان للتكرار تاثير ليس لغيره وعلامتها عدم تغيير جزمه باعراض فانية وباقية فى عزمه فان العمل للحق ولابد من الحق فلا يترك ما عزم عليه للخلق ٠

القاعدة الثانية :

العمل لله من غير شريك ولا اشتراك ، لقوله عليه السلام « أعبد الله كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك » ٠ وعلامته ان لا يرضى بغير الحق ويرى ما سواه قاطعا فيجتنب الخلق لقول النبى المختار « تعس عبد الدينار » وليترك لله سبحانه وتعالى جميع أمانية لقوله عليه السلام « من حسن اسلام المرء تركه ما لا يعنيه » ، وأكدها الشبهات فاحذرها أن تصيبك لقوله عليه السلام « دع ما يريبك الى ما لا يريبك » ٠٠٠

القاعدة الثالثة :

موافقة الحق بالاتفاق والوفاق ومخالفة النفس بالصبر على الفراق والمشاق وترك الهوى وجفاء الملاذ والمكان والخلاف ٠ ومن تعوده خرج عن الحجاب ودخل فى الانكشاف فعاد نومه سهرا واختلاطه عزلة وشبعه جوعا وعزته ذلة ومكالمته صمتا وكثرته قلة ٠

القاعدة الرابعة :

العمل بالاتباع لا الابتداع لئلا يكون صاحب هوى ولا يزهو برأيه زهوا فانه لا يفلح من اتخذ لنفسه فى فعله وليا لقوله عليه السلام : « عليكم بالسمع والطاعة ولو كان عبدا حبشيا » ٠

القاعدة الخامسة :

الهمة العلية المجردة عن تسويف يفسدك ٠ فقد جاء لا تترك عمل يومك لغدك لان بعض الاعمال من بعضها والا فمن رضى بالادنى حرم الاعلى ٠

القاعدة السادسة :

العجز والذلة لا بمعنى الكسل فى الطاعات وترك الاجتهاد ، بل عجزك عن كل فعل الا بقدرة الحق الجواد ، وان ترى الخلق بعين التوقير والاحترام ٠ فان بعضهم وسائط بعض اجلالا لحضرة ذى الجلال والاكرام لانه سنة الله سبحانه وتعالى اذا أراد شيئا ما أضاف اليه بنفى الوسائط ٠ وان أراد جلال حضرته تعظيما أضافه لغيره رعاية الضوابط ٠ فاذا علمت أن الكل بيد الله سبحانه وتعالى والمرجع اليه وتكبرت فقد تكبرت عليه الا بأمر وصل اليك من لديه ٠ فاجعل عجزك فى جنبه ومسكنتك له بالاعتذار ولا تتصور قدرة لك فانها منازعة فى الاقتدار ٠

القاعدة السابعة :

الخوف والرجاء معنى ، وعدم الاطمئنان بجلال الاحسان الا عند العيان فحسن ظنك منك بالجواد الحسان ٠

القاعدة الثامنة :

دوام الورد : أما فى حق الحق أو حق العباد ٠

القاعدة التاسعة :

المداومة على المراقبة ولا يغيب عن الله سبحانه وتعالى طرفة عين ٠ فمن دام على مراقبة قلبه لله سبحانه وتعالى ونفى غير الله وجد الله

واحسانه ·وعلم اليقين يحصل ذلك لك بجملته · وهو أن ترى الحركات والسكنات والاعيان بتحريكه وتسكينه وقدرته سبحانه لا يستغنى عنـــه شيء ثم تزيد مراقبته الى أن تترقى الى عين اليقين ثم يغنى عن ذلك به ، وذلك حقيقة اليقين · فيقول · ما رايت شيئا الا ورايت الله فيه سبحانه وتعــــالى ···

القاعدة العاشرة :

عــلم يجب الاشتغال به ظاهرا وباطنا اجتهـــادا · لان من ظن انه استغنى عن الطاعة فهو مفلس معاد لقوله سبحانه « قــل ان كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله »(١) ·

---

(١) الغزالى : القواعد العشرة ص ٩٩ ـ ١٠٦ ·

الفصل السابع

محى الدين بن عربى

(الشيخ الأكبر أو سلطان العارفين)

١ ـ تمهيـــد :

فى تاريخ كل مبحث أو عـلم من العلوم الانسانية شخصيات بارزة لا يستطيع الدارس أن يتناول هـذا الفرع أو ذاك من أفرع الدراسـات الانسانية الا بالرجوع الى هذه الشخصية أو تلك ٠

ومحى الدين بن عربى احـدى هذه الشخصيات والعلامات البارزة فى تاريخ التصوف عامة والتصوف الاسلامى خاصة ٠ واقـــول انه كان شخصية بارزة بكل معانى الكلمة لأنه لم يكن صوفيا « تقليديا » ان صح التعبير كبعض الصوفيين الذين يمر عليهم الدارس ٠ ذلك أن ابن عربى ـ كما سنرى كان فريدا فى كل شىء : كان فريدا فى غزارة الانتاج الصوفى العميق ٠ كان فريدا فى تمكنه من الأدب واستخدام الاسلوب الرمزى ، كان فريدا فى معالجته لبعض الألفاظ العربية الواردة فى القرآن وتفسيرها تفسيرا لانجد له من قبل وبعد نظيرا ٠ كان فريدا فى موقف الأصـــدقاء والمريدين معه من جهة ووقوف خصومه فى وجهة من جهة أخرى ٠

لقد كانت كتابات ابن عربى ، كمـا سنرى ، بحـــرا زاخرا بشتى العلوم والمعارف ،وكانت مؤلفاته مرآة يرى كل مفكر فيهـــا أصالته أو سـطحيته ، لأن من يقف أمام المرآة لن يرى فيها أكثر من حجمـه وقدره

٢ ـ المولد والنشأة :

ولد أبو بكر محمـــد بن على محى الدين الحاتمى الطائى (نسبة الى حاتم الطائى) ولد فى السابع (١٧) عشر من رمضان عـام ٥٦٠هـ (الموافق ٢٨ يوليو سـنة ١١٦٥م) بمدينـــة « مرسيه » ٠ وكان يعرف فى الأندلس باسم « ابن سراقه » ٠ أما فى المشرق فكان يعرف بان عربى من غير أدة التعريف تمييزا له عن القاضى أبى بكر بن العربى(١) ٠ وفى عام ٥٦٨هـ أى بعد مولده بثمانية أعوام رحل الى « اشبيلية » حيث مكث بها ما يقرب من ثلاثين عاما ٠ ولم يكن بقاؤه فى اشبيليه عبثـا ، بل انه فى هذه الفترة استطاع أن يلم بكل من الفقه والحـــديث ٠ حيث أتم دراسته فى هذين الفرعين فى مدينة (سبته) ٠ وقد قام ابن عربى خلال هذه الفترة بزيارة تونس عام (٥٩٨ هـ) ، حيث سافر بعد ذلك ، وبغير رجعـــة الى المشرق(٢) ٠

ونواصل مع ابن عربى رحلة حياته ، فنجد أنه زار مكة عام ٦٠١هـ ثم بغداد ، ثم حلب ، والموصل ، وآسيا الصغرى ، ثم كانت نهاية رحلته كلها فى دمشق حيث توفى بها عام ٦٣٨ ـ ١٢٤٠م ، حيث دفن فى سفح جبل « ماسيون »(٣) ٠

وقد ولد ابن عربى فى ظل سلطة دينية تقية ، وذلك واضح من قوله « ـ ٠٠٠ نادى بعض الرعايا سلطانا كبيرا بمرسيه ، فلم يجبه السلطان ٠ فقال الراعى كلمنى ، فان الله تعالى كلم موسى ٠ فقال له السلطان :

---

(١) (راجع دائرة المعارف الاسلاميـــة جـ١ ص٣٤٣ من طبعة دار الشعب بالقاهرة) ٠

(٢) راجع دائرة المعـــارف الاسلاميـــة جـ١ ص٣٤٤ طبعة دار الشعب) ٠

(١) راجع جامع كرامات الأولياء للنبهانى جـ١ ص١٢ ـ دار صادر ـ بيروت ٠ بدون تاريخ ، راجع كذلك فوات الوفيات نشرة محمد محى الدين عبد الحميد ص٢١ دار النهضة المصرية) ٠

حتى تكون أنت موسى » • فقال له الراعى : حتى تكون أنت الله • • فمسك السلطان له فرسه حتى ذكر له حاجته • كان هذا السلطان صاحب شرق الأندلس يقال له « محمد بن سعد بن مردنيش » الذى ولدت أنا فى زمانه وفى دولته بمرسيه »(١) • • •

كذلك فقد ولد شيخنا الأكبر فى ظل أسرة تقية ورعة مال أعضاؤها الى طريق الزهد والتصوف • فقد قال ابن عربى فى فتوحاته « • • • وكان بعض أخوالى منهم (أى من الزهاد الذين تركوا الدنيا عن قدره) كان قد ملك مدينة تلمسان ، وكان فى زمنه رجل فقيه عابد منقطع من أهل تونس يقال له عبد الله يحى بن يغان التونسى ، عابد وقته ، كان بموضع خارج تلمسان يقال له « العباد » • وكان قد انقطع بمسجد يعبد الله فيه وقبره مشهور بها يزار • بينما هذا الصالح يمشى بمدينة تلمسان بين المدينتين :أفاذير (وفى نسخة : أقادير) والمدينة الوسطى ، اذ لقيه خالنا يحى بن يغان ، ملك المدينة ، فى خوله وحشمه • فقيل له : هذا أبو عبد الله التونسى عابد وقته • فمسك لجام فرسه وسلم على الشيخ ، فرد ، عليه السلام • وكان على الملك ثياب فاخرة : فقال له : ياشيخ : هذه الثياب التى أنا لابسها ، تجوز لى الصلاة فيها ؟

فضحك الشيخ • فقال له الملك : مم تضحك ؟

قال : من سخف عقلك وجهلك بنفسك وحالك مالك تشبيه عندى الا بالكلب ، يتمرغ فى دم الجيفة وأكلها وقذارتها • فاذا جاء يبول رفع رجله حتى لا يصيبه البول • وأنت وعاء ملىء حراما وتسأل عن الثياب ومظالم العباد فى عنقك ؟

قال : فبكى الملك ونزل عن دابته وخرج عن ملكه من حينه ولزم خدمة الشيخ •

---

(١) راجع آسين بلاثيوس : ابن عربى حياته ومذهبه ص ٥ ــ ٦ ترجمة د • عبد الرحمن بدوى ــ مكتبة الانجلو المصرية سنة ١٩٦٥م •

فمسكه الشيخ ثلاثة أيام ثم جاءه بحبل ، فقال : أيهـــا الملك !! قد فرغت أيام الضيافة ، فاحتطب · فـكان يأتى بالحطب ويأخـــذ قوته ويتصدق بالباقى · ولم يزل فى بلده كذلك ، حتى درج ودفن خــارج تربة الشيخ ، وقبره اليوم بها يزار · فكان الشيخ اذا جاءه الناس يطـلبون أن يدعوا لهم ، فيقول لهم ، التمسوا الدعاء من يحى بن يغان ، فانه ملك وزهد · ولو ابتليت بما ابتلى به من الملك ربما لم أزهد(١) ·

أما عن خال بن عربى « أبو مسلم الخولانى » فقد ذكر عنــــه أنه كان من أكابر الصوفية « كان يقوم الليل ، فاذا أدركه العيـــاء ضــــرب رجليه بقضبان كانت عنده ، ويقول لرجليه : أنتما أحق بالضــــرب من دابتى »(٢) ·

وعن أحد أعمامه قال ابن عربى « ·· كان لى عم أخو والدى شقيقه ، اسمه عبد الله بن محمد بن عربى ، كان له هذا المقام (أى مقام شم الانفاس الرحمانية) حسا ومعنى · شاهدت ذلك منه قبل رجوعى لهذا الطريق فى زمان جاهليتى » ·

أضف الى ذلك كله وقبله أن والد ابن عربى نفسه كان رجلا صالحا ذا بصيرة نفاذة لاتخطىء ··· هكذا حدثنا ابنه ·

فقد ذهب (الابن) الى أن والده قد أنبـأهم باليوم الذى سوف يموت فيه · وقد كانت نبوءته صادقة · ليس هـذا فحسب ، بل أن هـذا الأب قد بدت عليه علامات التقوى والصلاحية والنور أثناء موته وبعـده ، بحيث شك الحاضرون فى أمر موته · فقد قال ابن عربى ، وهو بصدد حديثه عن أبيه ··!! وكان قبل أن يموت بخمسة عشر يوما أخبرنى بموته يوم

---

(١) آسين بلاثيوس ص٧ ·

(٢) عن بلاثيوس ص٧ ·

الأربعاء ، وكذلك كان · فلما كان يوم موته وكان مريضا شديد المرض ، استوى قاعدا غير مستند ، وقال لى · ياولدى : اليــوم يكون الرحيــل واللقاء !! « فقلت له : كتب الله سلامتك فى سـفرك هـــذا وبارك لك فى لقائك · ففرح بذلك وقال لى « جزاك الله ياولدى عنى خيرا ، فكل ما كنت أسمعه منك تقوله ولا أعرفه ، وربما كنت أنكر بعضه ، هو ذا أنا أشهده » · ثم ظهرت على جبينه لمعة بيضاء تخالف لون جسده من غير سوء لها نور يتلألأ ، فشعر بها الوالد ، ثم ان تلك اللمعة انتشرت على وجهه الى أن عمت بدنه · فقبلت يده وودعته ، وخرجت من عنده ، وقلت له : أنا أسير الى المسجد الجامع الى أن يأتينى نعيك · فقال لى : رح ولا تترك أحدا يدخل على · وجمع أهله وبناته · فلما جاء الظهر جاءنى نعيه · فجئت اليه فوجدته على حالة يشك الناظر فيه بين الحياة والموت · وعلى تلك الحالة دفناه · وكان له مشهد عظيم »(١)

ولم تكن اسرة ابن عربى (سواء فى ذلك أقاربه من جهــة الأم والاب) هى وحدها الصــالحة أو المتدينة ، بل انه قد زرق أيضا زوجة لا تقل تقوى وورعا عن الأعمام والخيلان فقد ذكر فى فتوحاته فى هــذا الشأن « ·· حدثتنى المرأة الصالحة : مريم بنت محمد بن عبدون ابن عبد الرحمن البجائى ، قالت « رأيت فى منامى شخصا كان يتعاهدنى فى وقائعى ، وما رأيت شخصا قط فى عالم الحس · فقال لها : تقصدين الطــريق ؟ قالت له: « أى ــ والله ــ أقصــد الطــريق ، ولكن لا أدرى بماذا » ؟ قالت ، فقال لى : « بخمسة وهى التوكل ، واليقين والصبر والعزيمة والصدق · فعرضت رؤياها على ، فقلت لها : « هـــذا مذهب القوم »(٢) وتمضى السنوات بشــيخنا حتى جاءت له سكرة الموت فقــال واصــفا ــ نهايته « مرضت ، فغشى على فى مرضى بحيث انى كنت معدودا فى الموتى ،

---

(١) بلاتيوس ص١١ ·

(٢) ابن عربى : الفتوحات المكية السفر الرابع ــ الباب الثالث والخمسون ص ٢٦ ــ ٢٦١ نشرة د · عثمان يحيى ــ الدار القومية سنة ١٩٧٥ · وراجع بلاثيوس ص٩ ·

فرأيت قوما كريهى المنظر يريدون اذايتى • ورأيت شخصا جميلا طيب الرائحة شديدا يدافعهم عنى حتى قهرهم • فقلت له من أنت ؟ فقال : أنا سورة « يس » أدفع عنك فافقت من غشيتى تلك ، واذا بأبى ، رحمه الله ، عند رأسى يبكى وهو يقرأ سورة «يس » وقد حتمها ، فأخبرته بما شهدته »(١) •

٣ ـ مؤلفـاته :

على الرغم مما قيـل بشـأن أهمية ابن عربى واختلاف البـاحثين والدارسين بشـأنه ، بل وانقسامهم فيما بينهم : بين مهاجم لمذهبه وبين منـاصر ، الا أن أحدا من الطرفين لم يختلف على مؤلفـات ابن عربى سواء من حيث الكم والكيف • فلقد أجمع المؤرخون على أن ابن عربى قد فاق السلف والخلف فى هـذا الصدد • بحيث يصعب على أى باحث أن يقارن انتاجه بانتاج غيره • فهو بذ الفارابى وابن سـينا والغزالى والطوسى والسهرودى وغيرهم وغيرهم على ما لهؤلاء من غزارة الانتاج •

بل انه يصعب على المرء أن يتصور كيف أن ابن عربى ، بمفرده استطاع أن يدون هـذه المؤلفات المتبـاينة ، وأن يقف على كل فرع من موضـوعاتها موقف الباحث المتمكن من موضـوع بحثه • وهنا يتحدث المؤرخون عن مئات الكتب التى تركها لنا ابن عربى ومعظم هـذه الكتب قد فقد والبـاقى منهـا مازال مخطوطا ، حيث لم ينشر الا القليل منها (لكن هـذا القليل يمكن أن يغطى مذهب الرجل كله) • وهـذه الكتب القليلة المنشورة للشيخ الأكبر على غاية كبرى من الأهمية • فهى ، لحسن الحظ ، تمثل مذهبا متناسقا ومتكاملا عن اتجاه ابن عربى الصوفى ، وعن مواقفة من بعض المسائل الأخرى ، سـواء كانت متعلقة بالكلام ، والفلسفة والفقه ، وغيره من مباحث •

يقول د • أبو العلا عفيفى فى مقدمة تصديره لكتـاب « فصـوص الحكم » لابن عربى •• للشيخ أبى بكر محمد بن علي الملقب بمحى الدين

---

(١) عن بلاتبوس ص١٠ •

ابن عربى المتوفى سنة ٦٣٨هـ ـ ١٢٤٠م من المؤلفات مالا يكاد العقل يتصور صدوره عن مؤلف واحد لم ينفق كل لحظة من لحظات حياته فى التأليف والتحرير ، بل شغل شطرا غير قليل منها فيما يشغل به الصوفية أنفسهم من ضروب العبادة والمجاهدة والمراقبة والمحاسبة ٠ ولو قيس ابن عربى بغيره من كبار مؤلفى الاسلام المتفلسفين أمثال ابن سينا والغزالى لبذهم جميعا فى ميدان التأليف من ناحية الكم والكيف على السواء ٠

أما من ناحية الكم فقد ألف نحو مائتين وتسعة وثمانين كتابا ورسالة على حد قوله فى مذكرة كتبها عن نفسه سنة ٦٣٢هـ ٠ أو خمسمائه كتاب ورسالة على حد قول عبد الرحمن جامى صاحب كتاب « نفحات الأنس » أو ربعمائة (٤٠٠) كتاب كما يقول الشعرانى فى « اليواقيت والجواهر » ٠ وقد وصفه بروكلمان (جـ١ ص٤٤١) بانه مؤلف من أخصب المؤلفين عقلا وأوسعهم خيالا ٠ وذكر له نحوا من مائة وخمسين مؤلفا لا تزال باقية بين مخطوط ومطبوع ٠

ومهما يكن من التضارب بين الكتاب فى عدد مؤلفات ابن عربى وأحجامها ، فليس هناك من شك فى أن هذا الرجل كان من أغزر كتاب المسلمين علما وأوسعهم أفقا وأدناهم الى العبقرية والتجديد فى ميدان دخل فيه كثيرون غيره ولم يخرجوا منه بمثل ما خرج ولا بلغوا فيه الشأو الذى بلغ(١) ٠

ولما كان الأمر كذلك ، فانه يصعب علينا ، فى هذا المقام ، أن نذكر كل مؤلفات ابن عربى ٠ فهى كثيرة ومتنوعة ، وهى متباينة فى أحجامها أو على حد تعبير ابن عربى نفسه ٠٠ « فانها كثيرة وأصغرها جرما

---

(١) ص٥ ـ ٦ من فصوص الحكم تحقيق د ٠ أبو العلا عفيفى ـ دار الكاتب العربى ـ بيروت ـ بدون تاريخ ٠

كراسة واحدة وأكبرها ما يزيد على مائة مجلد وما بينهما »(١) ولهذا سوف نكتفى هنا بذكر أهم هـذه الكتب ٠

أول مؤلف فى هـذا الصـدد وأهمها قاطبة يأتى كتاب « الفتوحات المكية » واسـمه بالكـامل « الفتوحات المكية فى معرفة الأسرار المالكية والمكية » ٠ وعن هـذا الكتاب قال « بلاثيوس » : وعلينا أن نقرر أن هـذا الكتاب هو بمثابة الخلاصة الشاملة لكل مؤلفاته ، حتى ليمكن أن يقال انه مادتها جميعا ، بما فى ذلك القصائد ، تقع بغير صعوبة فى الأربعة الاف صـفحة تقريبا التى تشـملها طبعـة « الفتوحـات » ، (بلاثيوس ص ٨٩) ثم نجد له من الكتب « فصوص الحكم » ويأتى فى المرتبة الثانية بعد كتاب الفتوحات المكية ٠ ثم نجد له « ترجمان الأشواق و « مشكاة الأنوار فيما روى عن النبى (ص) من الأخبار » و « حلية الأبدال » و « الدرة الفاخرة » و « مشاهدة الأسرار » و « كتاب المصباح فى الجمع بين الصحاح فى الحديث » و « اختصار مسلم » و « اختصار الترمذى » و « اختصار المحلى » و « الجمع والتفصيل فى أسرار معانى التنزيل » (ويقول ابن عربى عنه انه أفرغ فى أربعة وستين مجلدا ٠٠٠ الى قوله تعالى فى سورة الكهف : اذ قال موسى لفتاه لا أبرح ٠٠) ٠

ومن هـذه الكتب « الفتوحات المدنية » و « التنزلات الموصـلية » و « تاج الرسائل » و « عنقاء مغرب » و « التدبيرات الآلهية » و « تفسير الشيخ الأكبر » وهو تفسير رمزى للقرآن و « تحفة السفرة الى حضرة البررة » و « مفتاح السـعادة فى معرفة الدخول الى طريق الارادة » و كنه ما لابد للمـريد منه » وكذلك كتـاب « سر أسماء الله الحسنى » و « الشفاء العليل فى ايضاح السبيل » و « عقلة المستوفر » و « جلاء القلوب » و « السراج الوهاج فى شرح كلام الحلاج » و « انزال الغيوب

---

(١) راجع جامع كرامات الأولياء للنبهانى ٠ جـ١ ص١٢٣ ـ دار صادر ـ بيروت ـ بدون تاريخ ٠

على سائر القلوب » و « أسرار قلوب العارفين » و « مشاهدة الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الالهية » و « الحكمة الالهية » حيث يرد فيه ومن خلاله على الاتجاه المشائى وهو اشبه بتهافت الفلاسفة للغزالى ٠٠٠ الخ هــذه الكتب والتى يطول ذكر اسمائها(١) ٠

على أنه من الجـدير بالذكر فى هـذا الصـدد أن نشير الى أن ابن عربى كان يؤمن ويعتقد فى قرارة نفسه ـ هـكذا أخبرنا ـ أن ما أملاه على تلاميذه وما كتبه من مؤلفات ، انما يرجع الى « وحى » الهى كان يملى عليه ما يكتب ٠ بحيث نسـتطيع أن نقول ، طبقـا لرواية ابن عربى أن ما كتبه هـذا الشيخ لا يعبر عن علم مكتسب وانما كان يعتقد انه عـلم فطرى الهامى عال على التجربة وبعيدا عن نطاقها ، علم يتعدى الزمان والمكان ٠ ولا يأتيه الباطل البته لأنه لا ذنب لابن عربى ولا دخل له فيمـا ينطق به ٠ بل ان ابن عربى صرح بأنه فى الـوقت الذى ينقطع فيه عنه الوحى (أو المدد الالهى) فلن يملى أو لن يكتب شيئا ٠

قال ابن عربى فى « فتوحاته المكية » ٠ فان تاليفنا هـذه وغيره لا يجرى مجرى التاليف ، ولا نجرى فيه نحن مجرى المؤلفين ٠ فان كل مؤلف انما هو تحت اختياره وان كان مجبورا فى اختياره ، أو تحت العلم الذى بينه خاصـة ، فيلقى ما يشاء ويمسك ما يشـاء ، أو يلقى ما يعطيه العلم وتحكم علية المسئلة التى هو بصددها حتى تبرز حقيقتها ونحن فى تاليفنا لسنا كذلك ٠ انما هى قلوب عاكفة على الحضرة الالهيـة مراقبة لمـا ينفتح له الباب ، فقيرة خالية من كل علم ٠ لو سئلت فى ذلك المقام عن شىء ما سمعت لفقد احساسها ٠ فمهما برز لها من وراء ذلك الستر أمر ما بادرت لامتثاله والفته على حسب ما حد لها فى الأمر ٠ فقد

---

(١) راجع : جامع كرامات الأولياء جـ١ ص١٢٣ ـ ١٢٤ وكذلك وفيات الأعيـــان جـ٢ ص٤٧٩ نشرة احســـان عبـاس ـ دار الثقـافة بيروت سنة ١٩٦٩م ٠

يلقى الشيء الى ما ليس من جنسه فى العادة والنظر الفكرى وما يعطيه العلم الظاهر والمناسبة الظاهرة للعلماء بمناسبة خفيـة لا يشعـر بهـا الا أهل الكشف ٠ بل تم ما هو أغرب عندنا : أنه يلقى الى هـذا القلب أشياء يؤمر باتصالها ولا يعلمها فى ذلك الوقت لحكمة الهية غابت عن الخلق ٠ فلهـذا يتقيد كل شخص يؤلف عن الالقاء يعلم ذلك الباب الذى يتكلم عليه ، ولكن يدرج فيه غيره فى علم السامع العادى على حسب ما يلقى اليه ٠ ولكنه عندنا قطعا من نفس ذلك الباب بعينه لكن بوجـه لا يعرفه غيرنا مثل الحمامة والغراب اللذين اجتمعا وتآلفا لعرج قام برجل واحد منهما ٠ وقد اذن لى فى تقييد ما ألقيه بعد هـذا فلابد منه »(١) ٠

وفى موضع آخر يقول ٠٠ فان الحق تعالى (هو) الذى يأخذ العلوم منه بخلو القلب والفكر ٠ والاستعداد لقبول الواردات هو الذى يعطينا الأمر على أصله من غير اجمال ولا حيرة ٠ فنعرف الحقائق على ما هى عليه سـواء كانت الحقـائق المفردات أو الحقـائق الحادثة بحـدوث التأليف أو الحقائق الالهية لا نمترى فى شىء منها ٠ فمن هناك (أى من عند الله) هو علمنا ٠ والحق سبحانه معلمنا ارتانبويا محفوظا معصوما من الخلل والاجمال والظاهر ٠ قال تعالى « وما علمناه الشعر وما ينبغى له ٠٠ » فان الشعر محل الاجمال والرموز والالغاز والتورية ٠ أى ما رمزنا له شيئا ولا ألغزناه ولا خاطبناه بشىء ، ونحن نريد شيئا آخر ، ولا اجملنا له الخطاب ، ان هو الا ذكر لمن شاهده حين جذبناه وغيبناه عنه وأحضرناه بنا عندنا ٠ فكنا سمعه وبصره ثم رددناه اليكم لتهتدوا به فى ظلمات الجهل والكون ٠ فكنا لسانه الذى يخاطبكم به ٠ ثم أنزلنا عليه مذكرا بما شاهده ٠ فهو ذكر له لذلك وقرآن ٠ أى جمع أشياء كان يشاهدها عندنا مبين ظاهر له يعلمه بأصل ما شاهده فهو ذكر له لذلك»(٢) ٠

---

(١) عن بلاثيوس ص٨٣ ـ ٨٤ ٠

(٢) الفتوحات المكية جـ١ ص٧ عن بلاثيوس ص٨٤ ٠

وهنا يذكر ابن عربى أن كتابه « فصوص الحكم » ليس ألا كتاباً القاه اليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأمره باعلانه ونشره بين الناس ، فلقد قال الشيخ الأكبر :

« رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم ـ فى مبشرة أديتها فى العشر الآخر من المحرم سنة ٦٢٧هـ بمحروسة دمشق وبيده صلى الله عليه وسلم كتاب ، فقال لى : هـذا كتاب « فصوص الحكم » خـذه واخرج به الى الناس ينتفعون به ٠ فقلت : السمع والطاعة لله ولرسوله وأولى الأمر منا ، كما أمرنا فحققت الأمنية ، وأخلصت النية وجردت القصـد والهمة الى ابراز هـذا الكتاب كما حـده لى رسول الله ، من غير زيادة ولا نقصان ٠ وسألت الله أن يجعلنى فيه وفى جميع أحوالى من عباده الذين ليس للشيطان عليهم سلطان ، وأن يخصنى فى جميع ما يرقمه بنانى ، وينطق به لسانى ، وينطوى جنانى بالالقاء السبوحى والنفث الروحى فى الروع النفسى بالتأييد الاعتصـامى ، حتى أكـون مترجما لا متحكما ليتحقق من يقف عليه من أهل الله أصحاب القلوب ٠ انه من مقام التقديس المنزة عن الأغراض النفسية التى يدخلها التلبيس ٠ وأرجو أن يكون الحق لمـا سمع دعائى قد أجاب ندائى ٠ فما ألقى الا ما يلقى الى ، ولا أنزل فى هـذه السـطور الا مـا ينزل به على ، ولسـت بنبى ولا رسول ، ولكنى وارث ولآخرتى حارث(١) ٠

٤ ـ الطريقة بين الشيخ والمريد :

(أ) التوفيق الالهى والمريد :

قبل أن نطرق باب مذهب ابن عربى علينا أولا أن نتحدث عن الصفات التى ينبغى أن يتصف بها طارق بابه أن صح التعبير وعن طبيعة الطريق

(١) شرح فصوص الحكم للقاشانى (الشيخ عبد الرازق القاشانى) ص٩ ـ ١٠ طبعة مصطفى البابى الحلبى وشركاه ط٢ سنة ١٣٨٦هـ سنة ١٩٦٦م ٠ هـذا ويلاحظ أن المبشرة فى الأصل : صـفة الرؤيا وهى من الصفات الغالبة التى تقوم مقام الموصوف فلا يذكر معه الموصوف كالبطحاء ٠ فلا يقال رؤيا مبشرة كما لا يقال أرض بطحاء (ص٩) ٠

المؤدى الى هــدا المذهب أو الاتجاه الصوفى • وهل من الممكن أن يصل الانسان ، اى انسان ، بمفرده ، أم لا ؟ هل ينبغى أن يتخذ « المريد » مرسدا له حتى يتجنب أخطار الطريق وأهواله أم لا ؟ وهل ينبغى أن يلازم هــذا الشيخ المريد طوال سيره وعبوره أم انه يكفى ان يضع الشيخ قدمى المريد على الطريق ويترك عبوره له ••• هــذه كلها صعوبات ومشاكل ينبغى ان نقف عليها قبل الحديث عن « تصوف » ابن عربى لأنها فى رأينا تعد قطعة أساسية ، وجزءا لا يتجزأ من هــذا « التصــوف » •

فى بداية الحديث عن الطريق ينبغى أن يؤمن الجميع (الشيوخ والمريدون) بالتوفيق الالهى فى كل خطوة يخطونها • فالعون والتقــدير الالهى والسداد والتوفيق كلها بمثابة ألف باء الطريق الصوفى • فلا يكفى أن يكون الشيخ نابغة عصره ، ولا يكفى أيضا أن يكون الطالب جــادا مجتهدا مخلصا زاهدا ، بل ينبغى ، الى جانب ذلك كله وقبله ، أن يكون هناك توفيق الهى ورضى من جــانب الله عن الســير فى هــذا الطريق وبلوغ غايته • ينبغى على كل من الشيخ والمريد أن يكون نور الايمان بالله والثقة المطلقة به هما المرشدان الرئيسيان لهما والمعينان لهما فى كل مسلك يسلكانه • ان التوفيق (أو الموافقة) نور وعون من الله للعبد لكى تكون أفعـــاله موافقة لمــا تقضى به الشريعة الالهيــة • وفكــرته (ابن عربى) تتضمن نوعا مزدوجا اشراقيا وعمليا •• وهــذا التوفيق ليس ضروريا فقط للنجاه ، بل هو ايضا ضرورى لكل فعل خير وان كان خيره طبيعيا • وبه تنال الدرجــات الصوفية حتى أعلاها •• وأكثر من هــذا فان ابن عربى •• يصر بأن التوفيق ضرورى حتى لطلب التوفيق والتماسه من الله(١) •

ولهــذا يصرح ابن عربى بقوله « فــان ارادة التوفيق من التوفيق الالهى (٢) • وقد رأينا من قبل كيف أن ابن عربى قد أكــد وأشــار وآمن

---

(١) بلاثيوس ص١١٥ •

(٢) ص١٢ من مواقع النجوم لابن عربى نشرة محمد صــبيح ــ القاهرة سنة ١٩٦٥ م •

بأن كل ما كتبه لم يكن له دخل فيه وانما سطر وأملى ما كان يوحى به اليه من قبل الله سواء كان ذلك مباشرا أو بواسطة الرسول عليه الصلاة والسلام ٠

ومن جملة معانى التوفيق ايضا أنه الباعث المحرك لطلب الاستقامة والهادى الى طريق السلامة ٠ ما اتصف به عبد الا اهتدى فهدى ولا فقده شخص الا تردى وأردى ٠٠ وله مبدأ متوسط وغاية ٠ فمبدأه يعطيك الاسلام ومتوسطه يعطيك الايمان وغايته تعطيك الاحسان (١)٠

وغنى عن البيان أن الايمان بالتوفيق الالهى لا يكون نابعا الا عن مريد له رصيد كبير من العلم والاخلاق الفاضلة والسيرة الحسنة ٠٠٠ ولا يستطرد ابن عربى كثيرا فى الحديث عن ذلك ٠ اذ ان هذه أصبحت مسائل معروفة وبديهية وليس ثمة داع للرجوع اليها والحديث عنها ٠ فقد سبقه الى ذلك كثيرون وعلى رأس هؤلاء الغزالى فى احيائه (وخاصة الربع الثالث من الأحياء) ٠

ثم ان ابن عربى ، شأنه فى ذلك شأن كثير من الصوفية ، لم يكن يؤمن كثيرا بالجانب النظرى من التصوف ، لأنه يرى أن التصوف عمل قبل أن يكون نظرا ودراسة ٠ بل انه كان يحط من شأن الاهتمام البالغ بالمعرفة النظرية لخطورة ذلك على الحياة الروحية كما لاحظ الغزالى(٢) ٠

والطريق الصوفى عند ابن عربى يتطلب من المريد أن يكون « زاهدا » وقد رأينا من قبل أن الزهد مقام أساسى من مقامات التصوف ولا غنى عنه ٠ فقد نص ابن عربى على أن من آداب المريد « تقليل الطعام بحيث لا يضعف الجسم ويتبقى له قوة الذكر »(٣) ٠

---

(١) ابن عربى : مواقع النجوم ص١٤ ٠
(٢) ص١١٢ بلاثيوس ٠
(٣) تحفة السفرة الى حضرة البرره ص٦٩ ــ حققه وعلق عليه محمد رياض المالح ــ دار الكتاب اللبنانى بدون تاريخ ٠

كذلك ورد فى فوات الوفيات لمحمد بن شاكر الكتبى حدمت بمكة بعض العلماء الصلحاء ٠ فقال يوما : الله يذل لك أعز خلقه أو كما قال ٠ وقيل ان صاحب الروم أمر له بدار تساوى مائة ألف درهم على ما قيل ٠ فلما كان يوما ، قال له بعض السؤال : شىء لله فقال : ما لى غير هذه الدار خذها لك(١) ٠

غير ان ابن عربى يعطى دلالة خاصة للزهد ٠ فالزهد لا يعنى فقط عنده الفقر المادى ، أو أن تتخلى الأيدى عن ما خلت منه القلوب ، أو اعطاء ما يملكه المرء الى من هو فى حاجة اليه ٠٠ ان الزهد عند ابن عربى لا يقف عند هذا الحد فحسب ، بل يتجاوزه الى معنى أشمل وأعم ٠

انه يوضح أن معانى الزهد ٠ الزهد فى « الناس » فعلى المريد أن يبتعد عن الناس وأن يتجنبهم وأن يخلو بنفسه ٠ لأنه ان عاشر الناس وسمع ما يقولون ولبس ما يلبسون وأكل ما يأكلون ٠٠٠٠٠ فانه سوف يشغل بهم بطريقة أو أخرى ٠ ولهذا ينبغى أن يعزل « المريد » نفسه عن الدنيا ويعتزل ما استطاع ما فيها ومن فيها ٠ ولهذا فان الاصطلاح الدقيق لمفهوم الزهد عند ابن عربى هو « زهد الخلوة » على حد تعبير بلاثيوس (ص١١٤) ٠

ويرى ابن عربى أن التصوف الحقيقى لا يمكن أن يؤتى ثماره الا فى الخلوة وبعيدا عن « الآخرين » : فان المتأهب اذا لزم الخلوة والذكر ، وفرغ المحل من الفكر ، وقعد فقيرا لا شىء له ، عند باب ربه ، حينئذ يمنحه الله تعالى ويعطيه من العلم به والأسرار الالهية والمعارف الربانية التى أثنى الله سبحانه بها على عبده(١) ٠

---

(١) محمد بن شاكر الكتبى : فوات الوفيات جـ٢ ص٤٧٨ ـ نشرة محمد محى الدين عبد الحميد ، النهضة المصرية سنة ١٩٥١ ٠

(٢) ص١٣٨ من الفتوحات المكية ـ السفر الأول ـ تحقيق د ٠ عثمان يحى ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٧٤م ٠

ويقول ابن عربى ، فى موضع آخر ، : أعلم أن الوصول لا يحصل الا بالخلوة والانقطاع عن الخلق ، وهى مبنية على عشرة شرائط :

الأول : القعود فى بيت مظلم ضيق ·

الثانى · المداومة على الوضوء ·

الثالث · المداومة على الذكر وهى كلمة لا اله الا الله ·

الرابع : تفريغ الخواطر عن جميع الشواغل ·

الخامس · المداومة على الصوم ·

السادس : المداومة على قلة الكلام ·

السابع : المراقبة لطلب الهمة والمعاونة ·

الثامن : ترك الاعتراض على الله تعالى لحصول القبض والبسط والالم والراحة والصحة والسقم ·

التاسع · وهو انقطاع النظر عن كل ما سوى الله تعالى ·

العاشر : الصبر على الشدائد(١) ·

ومن الشروط الأساسية الواجب توافرها فى عبور الطريق وجود « شيخ » أو « مرشد » للمريد ·

ويعلق ابن عربى أهمية كبرى على وجود الشيخ لدرجة شبهه فيها بالنبى ، من حيث أن كلا منهما يدعو الى الله ويرشد الناس اليه · بل ان ابن عربى يرى أن من لاشيخ له فشيخه الشيطان(٢) ·

والشيخ هنا ، شأنه شأن الطبيب ، يشخص الداء ويضع الدواء · والشيخ ، كما نعلم وكما هو معروف ، رجل له كعب عال فى العلم والمعرفة ·

---

(١) ابن عربى : تحفة السفرة ص٦٨ ·
(٢) بلاثيوس ص١٢٧ ·

رجل اجاز له شيخه درجة « المشيخة » ان صح التعبير (أقصد شهد له بكفاءته فى أن يصير شيخا ومعلما) • وينبغى لهـذا الشيخ أن يكون ملما بكل صغيرة وكبيرة فيما يتعلق بشئون الدين وبأى فرع من فروعه يجب على الشيخ أن يتقن العلم بجميع فروع الدين ، وأن يكون لديه من تجربة الحياة الروحية ما يجعله كفءا للارشاد خصـوصا فيما يتعلق بالمعايير التى يضعها علم النفس الصوفى لتمييز النفوس •وبعد العلم تأتى الصفات الأخلاقية وأولها الشدة فى التأديب وتجنب كل ألفة بينه وبين المريد ، وعقاب كل ما يصـدر منه من ذنوب بلا هوادة فارضا عليه الشدائد الروحية ، بل وطرده من عنده مؤقتا أو نهائيا اذا كان لا ينفع فيه التأديب ولا يطيع تعاليم الطريقة أو الشيخ فهـذه الطاعة واجبة للقضاء على ارادته الخاصة(١) •

ويؤكد هـذا المعنى بطريقة أخرى ذلك أنه ••• اذا كانت الغاية من الحياة الصوفية هى تفريغ القلب من كل ما سوى الله ، ابتغاء الانس به ، فمن الواضح انه لا يكفى المريد ، للوصول الى هـذه الغاية ، أن يكبت شهواته ويقمع أهواءه ، دون أن يستأصل جرثومة هـذه الشهوات ، وهى حب الذات والارادة الخاصة (الهوى) ، وخير وسيلة لقمع الهوى هى الطاعة لارادة الغير(٢) •

انه ينبغى أن يطيع المريد الشيخ طاعة عمياء ، ولا يعصى له أمرا ولا يرفع صوته على صوت أستاذه • ولا يمعن النظر فى عينيه ، بل ينبغى أن يكون وجهه الى الأرض دائما • وينبغى أن لا يدخل على شيخه الا اذا أذن له • ويستطرد ابن عربى فيقرر ان احترام الشيوخ واجب • ومن مظاهر هـذا الاحترام (الى جانب ما سبق الآن) أن لا تلبس ثيابهم

---

(١) اسين بلاثيوس ص١٢٧ •
(٢) المرجع السابق ص١٤٠ •

ولا يقعد فى مكانهم ، ولا ينكح المريد امرأة شيخه ان طلقها أو مات عنها • ولا يرد فى وجوههم كلاما ويبادر لا متثال ما يقولونه • ومن احترامهم (أى من علامات احترام الشيوخ) • تعظيم من عظموه • فعظم من عظمه شيخك وتلمذ له أن قدمه عليك ، وان كنت أعلم منه • فان الشيخ أعلم بالمصلحة منك • ولا يحجبك ما ترى من نقصه عن تقديم الشيخ له عليك وتقريبه(١) •

وفى مقدمة الشروط الأولية الأساسية ، والتى لابد من توافرها الارادة • والارادة هنا تعنى التخصيص من جهة والرفض من جهة أخرى • فمن حيث أنها تعنى التخصيص يقصد بها طلب الحق دون سواه • تعنى تصميم القلب واصرار الجوارح كلها على طلب الحق والالتجاء اليه وامتلاء الجوارح به وتخليها عن كل ما سواه • ومن جهة الرفض تعنى البعد عن كل ما يحول بينها وبين الله • تعنى طرح العادة جانبا لأن هذه تعنى معاشرة الناس والانخراط معهم واتباع الشهوات •••• والانشغال بالحياة الدنيوية • ولهذا فان الارادة تعنى الرياضة ، تعنى المجاهدة ، تعنى تحديد الهدف والسعى اليه ونبذ كل ما عداه • الرياضة تعني الصبر والاخلاص والطاعة والامتثال لله وحده •

ان الارادة ، بمعنى ما ، تعنى القضاء على الارادة والارتماء فى أحضان القضاء والقدر الالهيين • انها تعنى التوكل على الله ••••• والمريدون الراغبون فى حياة التأمل كانوا منذ بداية الطريق يخضعون لامتحان قاسى يقضى بحرمانهم من كل وسائل العيش حتى يستطيعوا بذلك أن ينالوا فضيلة انكار الارادة ، أعنى التوكل وتفويض أمرهم الى العناية الالهية(٢) •

---

(١) ابن عربى : مواقع النجوم ص١٨٢ نشرة محمد على صبيح سنة ١٩٦٥م •

(٢) بلاثيوس ص١٣٠ وراجع الفتوحات المكية : السفر الرابع • الباب الثالث والخمسون ص٢٥٢ ــ نشرة عثمان يحى •

(ب) من صفات المريد :

العزلة :

وهى رأس الاربعة المعتبرة التى ذكرناها عند الطائفة ...
وهى أن يعتزل المريد كل صفة مذمومة وكل خلق دنىء . هذه عزلته فى حاله . أما « عزلته » فى قلبه فهو أن يعتزل بقلبه عن التعلق بأحد من خلق الله : من أهل ، ومال ، وولد ، وصاحب ، وكل ما يحول بينه وبين ذكر ربه بقلبه ، حتى عن خواطره ولا يمكن له الا هم واحد : وهو تعلقه بالله .

واما فى حسه فعزلته فى ابتداء حاله ، الانقطاع عن الناس وعن المألوفات : اما فى بيته ، واما بالسياحة فى أرض الله . فان كان فى مدينة فبحيث لا يعرف . وان لم يكن فى مدينة فيلزم السواحل والجبال والأماكن البعيدة من الناس . فان انست به الوحوش وتألفت به ، وانطقها الله فى حقه ، فكلمته ، أو لم تكلمه ، فليعتزل عن الوحوش والحيوانات ويرغب الى الله تعالى فى أن لا يشغل بسواه . وليثابر على الذكر الخفى .

وان كان من حفاظ القرآن ، فيكون له منه حزب فى كل ليلة ، يقوم به فى صلاته لئلا ينساه . ولا يكثر الأوراد ولا الحركات . وليرد اشتغاله الى قلبه دائما . هكذا يكون دأبه وديدنه .

الصمت :

وأما الصمت فهو أن لا يتكلم مع مخلوق من الوحوش والحشرات التى لزمته فى سياحته أو فى موضع عزلته !!! فان تفرض عليه الجواب ، أجاب بقدر آداب الفرض بغير مزيد وان لم يتفرض عليه ، سكت عنهم واشتغل بنفسه . فانهم اذا رأوه على هذه الحالة اجتنبوه ، ولم يتعرضوا له ، واحتجبوا عنه . فانهم قد علموا انه من يشغل مشغولا بالله ، عن شغله به ، عاقبه الله أشد عقوبه .

وأما صمته فى نفسه عن حديث نفسه : فلا يحدث نفسه بشىء مما يرجو تحصيله من الله ، فيما انقطع اليه . فانه تضييع للوقت فيما

ليس بحاصل ، فانه من الامانى · واذا عود نفسه بحديث نفسه ، حال بينه وبين ذكر الله فى قلبه · فان القلب لا يتسع للحديث والذكر معا · فيفوته السبب المطلوب منه فى عزلته وصمته ، وهو ذكر الله تعالى الذى تتجلى به مرآة قلبه · فيحصل له تجلى ربه ·

الجـوع :

وأما الجوع فهو التقليل من الطعـام ، فلا يتناول منه الا قـدر ما يقيم صلبه لعبادة ربه فى صلاة فريضته · فان التنقل فى الصـلاة قاعدا مما يجده من الضعف ، لقلة الغذاء ، أنفع وأفضـل وأقوى فى تحصيل مراده من الله ، من القوة التى تحصل له من الغذاء لأداء النوافل قائما · فان التشبع داع الى الفضـول · فان البطن اذا شبع ، طغت الجوارح ، وتصرفت فى الفضول : من الحركة والنظر والسماع والكلام ، وهـذه كلها قواطع له عن المقصـود ·

السهر :

أما السهر ، فان الجوع يولده لقلة الرطوبة والأبخرة الجالبة للنوم ولاسيما شرب المـاء ، فانه نوم كل ، وشهوته كاذب · وفائدة السـهر التيقظ للاشـتغال مع الله بما هو بصدده دائمـا · فـانه اذا نام انتقل الى عالم البرزخ بحسب ما نام عليه ، ولا يزيد فيفوته خير كثير مما لا يعلمه الا فى حال السهر · وأنه اذا التزم ذلك ، سرى السهر الى عين القلب ، وانجلى عين البصـيرة بملازمة الذكر ، فيرى من الخير ما شـاء الله تعالى(١) ·

التوبة :

ويعلق ابن عربى على التوبة أهمية كبرى · فهى ، بالنسبة للمريد ماؤه وهواؤه أو ان شئت قلت انها بالنسبة له كالأرض بالنسبة للبناء

---

(١) راجع : الفتوحات المكية ـ السفر الرابع ص٢٥٢ ـ ٢٥٩ ·

فمن لا أرض له لا بناء له · ومن لا توبة له لا حال ولا مقام(١) ·

والتوبة عند ابن عربى تختلف باختلاف هوية التائبين : فتوبة الرجل العامى غير توبة الرجل المتدين ، وتوبة المتدين غير توبة الولى ، وتوبة الولى تختلف عن توبة النبى ··· وهكذا ·

معنى هذا ان ما يسعى اليه الرجل العامى قد يكون ذنبا يسعى الى التوبة عنه نفر من الصوفية · لأن مفهوم التوبة متصل بمفهوم الخطأ · ولهذا فثمة عدة أقسام من التوبة :

(أ) فهناك التوبة المتعلقة بعوام المؤمنين ، وهى توبة حاصلة من جراء الصغائر التى ارتكبوها أو صدرت عنهم نتيجة لغفلة أو جهل منهم « انما التوبة من الله للذين يعملون السوء بجهالة » ·

(ب) وهناك توبة الفاسقين ، وهذه تقتضى ترتيبا معينا ومحددا ، اذ ينبغى للفاسق أن :

- يندم على ما مضى من ذنوبه ·

- وأن يترك هذه الذنوب فى الحال ، وأن يصر على عدم القيام بها مستقبلا ·

- ثم عليه ، من جهة ثالثة أن يرد الحق الى ذويه ·

- وعليه من جهة رابعة أن يقوم بأداء ما فاته من فرائض ·

- وينبغى عليه أن يذيب نفسه فى طاعة الله ، كما كانت من قبل مستغرقة فى حلاوة الخطيئة والمعصية ·

- وسادسا عليه بمداومة البكاء فى الخلوة عند السحر ، اذ أن البكاء يعنى دائما الشعور بالذنب والتقصير فى حق النفس والله · كما

---

(١) ابن عربى : تحفة السفرة ص٢٤ ·

أنه يعنى أيضا شعور المريد بالحضرة الالهية ، تلك الحضرة التى يخجل من اخطائه أمامها ٠

(جـ) وهناك توبة الكفار وتعنى رجوعهم وعودتهم الى الاسـلام والايمـان ويذكر ابن عربى هنا انه ينبغى للتـائب أن يعـرف نفسـه بالعبودية ويعرف مولاه بالمعبودية ٠ وكل من عرف نفسه بالعبودية فقد عـرف ربه بالمعبودية ، لأن من غفل عن عبودية المولى وأشغلته الدنيـا عن العقبى لم يحصل له العرفان(١) ٠

(د) ثم هناك توبة خاص الخاص على حد تعبير الشيخ محى الدين ٠ ومفهوم التوبة هنا يختلف عن دلالتها السابقة ٠ فالتوبة هنا تعنى التوبة من الغفلة ، التوبة من انشغال القلب بغير ذكر الله ٠ انها تعنى التوبة عن الافكار والأخطار من واردات أمور الدنيا ووساوسها ٠ وهـذه التوبة خاصة كما ذكرنا بصفوة الصفوه ، أقصد بالأنبياء والأولياء ٠

الاعتقاد :

وفى هـذا الصدد يرى الشيخ الأكبر أنه لا ينبغى للمريد أن يكون على اعتقاد أحد اللهم الا السلف الصالح ٠ وينبغى عليه أن يبتعد كل البعد عن التشبيه والتجسيم وغيرها ٠

يقول الشيخ الاكبر ان الاعتقاد على ضربين : خاص وعام ٠ فالخاص أن يعتقد الشـخص مذهب امام معين ، يعمل بأقواله ويترك بأقواله ، ولا يبالى بقول أحد غيره ٠

وأما العام فهو أن يعمل الشخص بالعزائم بأقوال جميع الأئمـة ، لكن لا يأخذ برخصهم ٠٠٠ فليكن المريد على اعتقاد السـلف من أهل السنة ، بريئا عن الرفض والجبر والتشبيه والتحديد والتجسيم ولا طعانا على السلف ولا على المذاهب كلها(١) ٠

---

(١) راجع تحفة السفرة ص٢٢ ٠
(١) تحفة السفره ٠

الاخلاص :

ومما ينبغى أن يكون متوافرا فى المريد « الاخلاص » والاخلاص هنا يأتى فى مقابل « الرياء » أو المراآة » ٠ فلا ينبغى للمريد أن يفعل ما يفعله ، أو يقل ما يقوله ، الا اذا كان صادقا ومخلصا فى أفعاله وأقواله ٠ والاخلاص يعنى أن يكون العمل كله موجها لله ولله وحده ، وأن لا يراعى المريد أحدا الا الله لأن الاخلاص ، كما قال ابن عربى : عمل قلبى لا يطلع عليه غير الله تعالى ٠ وهو أن تعبد الله بكليتك ولا تشارك فيه غيره ٠٠٠ ويعنى الاخلاص أيضا « تصفية العمل من كل شوب » أى من كل ما يمكن أن يتعلق به غير وجه الله وأمثاله ومراعاته وطاعته ٠ وقد روى فى حديث قدسى على لسان الحق جل شأنه الاخلاص سر من أسرارى ، أودعته قلب من أحببت من عبادى(١)

المحبة :

ومادام الاخلاص قد امتلك قلب العبد ، فان هذا دليل على وجود المحبة : محبة الله داخل فؤاد العبد ٠ لان من لا يراعى الا الله فى أعماله وأقواله لابد أن يكون انسانا امتلأ قلبه بالحب الالهى، بحيث لم يعد فى داخله متسعا لحب غيره ٠ ومما يذكر فى هذا الصدد أن من علامة المحبة أن تهب كلك لمن أحببت ولا يبقى لك منك شىء ٠ أو هى أن تحب الله بكليتك لا يبقى شىء لغيره ٠ ولا تحصل حقيقة المحبة الا بعد سلامة القلب من جميع كدورات النفس ٠ فاذا استقرت محبة الله فى القلب ، خرجت محبة غيره لأن المحبة ، كما يقول ابن عباس ،صفة محرقة تحرق كل شىء من جنسها(٢) ٠

وامتلاك المحبة ومعها الاخلاص قلب المريد وسيطرتها على جوارحه تعنى أن المريد حينئذ يحب ما يحبه الرب وينتهى عن ما نهاه سبحانه عنه ٠

---

(١) راجع تحفة السفرة ص ٣٢ ــ ٣٣ ٠

(٢) المرجع السابق ص ٣٧ وراجع كذلك ص ٧٦ ــ ٧٨ ٠

بحبث بفرح بفرحه سبحانه ويغضب لغضبه • ذلك أن من ادعى محبة الله من غير أن يجتنب ويبتعد عن ما حرمه الله فهو كذاب • وكذلك الشأن فيمن يدعى محبة الجنة دون أن ينفق فى سبيلها نفسه وماله •

(ج) الخانقاه الصوفية :

وبعد • فهـذه هى أهم السمات ، أو ان شئت الشروط التى ينبغى توافرها فى المريد ، وبدونها لا يصح أن يدخل أحد الى « الخانقاة الصوفية » وهنا يوضح لنا ابن عربى الطريق من بدايته الى نهايته :

فهو يوضح لنا أنه بمجرد أن يعرض المريد على الجماعة ، ويقبل بها ، يطلب الشيخ منه عهدا على نفسه(١) •

وهـذا العهد على أنواع أهمها عهد الاخلاص للشيخ اذ لا غنى عنه للطاعة العمياء المطلقة ، التى هى الأساس الرئيسى للتكوين الصوفى ••• ومما يدخل فى هـذا العهد الذى يأخذه المريد على نفسه أن يفضل الفقراء على الأغنياء وأن يضحى بالثروة والمروءة وبالحيـاة ذاتها فى سـبيل الخير للناس•

ثم يأتى بعد ذلك لبس « الخرقة » وهى الزى الذى يتميز به الصوفية • وهـذه الخرقة عادة تكون من الصوف • وبعض الشيوخ كان يفضـل « المرقعة » أى تلك التى تتكون من مجموعة من الرقع • والبعض الآخر لم يكن ليشترط ذلك • وابن عربى نفسه لم يكن مصرا على نوع معين من اللباس سـواء كان مرقعـة أو خرقة او غير ذلك • لانه يرى أن لكل بلد عادته فى الملبس • لكن من المؤكد أن ابن عربى كان حريصا على أن يكون زى الصوفى من أرخص أنواع الملابس ويكفى الصوفى أن يستر عورته فحسـب •

---

(١) راجع فى هـذا آسين بلاثيوس ص ١٣٠ وما بعدها •

ثم يبدأ المريد فى « الخلوة » وهى الاعتكاف والبعد عن الناس والانعزال عنهم • ولا ينبغى أن يخرج من هذه الخلوة الا باذن الشيخ فى كل مرة •

كذلك ذهب ابن عربى الى أنه لا ينبغى البته للمريدين أن يتصل بعضهم بالبعض الآخر الا اذا أمر الشيخ بذلك وفى حضرته •

ويوضح ابن عربى أن المريدين اذا خرجوا الى الطريق خرجوا جماعات غاضين أبصارهم ، ذاكرين الله دون أن يتلفتوا يمنة ولا يسرة ولا الى وراء • ولا يقفون حتى ليلتقطوا شيئا وقع من أحدهم فى الطريق كما يعودون أيضا جماعات • (بلاثيوس ص١٣٤) •

وفى داخل « الخانقاة » كانت الحياة تنظم بدقة • صحيح أن ساعات اليوم لم تكن توزع بطريقة محددة ، ولكن ابن عربى رتب الأعمال التى تملأ أوقات الجماعة • فالى جانب الوقت المخصص للطعام المشترك وللنوم ، تحدث عن ثلاثة أعمال للجماعة :

الأول : هو الصلوات فى مواعيدها بالدقة • فيجتمعون فى المسجد ويؤدونها جماعة •

الثانى : الذكر الجماعى •

الثالث : الانشاد للأشعار الصوفية • وينبغى ألا يشترك فيه غير أهل الاختصاص ، ويبعد منه المريدون •

وكان شيخ « الخانقاة » أو شيخ الجماعة يشرف على ثلاثة أصناف من الزهد والتصوف موزعة ، فيما يبدو ، بين أيام معلومة من الأسبوع •

* صنف من التصوف الأول المشترك فيه مع المريدين عامة الناس •

* وصنف ثان من المجاهدات الخاصة بأهل « الخانقاة » لا يشارك فيه غير المريدين وبالاشتراك معا •

٤ والصنف الثالث فردى يختص كل مريد على حده .

والصنف الثانى كان يتم كل يوم . بينما الصنف الثالث لم يكن من الممكن توقيته بيوم معلوم لأنه بمثابة التوجيه الروحى من الشيخ للمريد (يشبه الى حد ما الاعتراف فى المسيحية) .

ويرى ابن عربى أنه لا مانع من أن يسعى المريد المبتدىء الى بعض الأعمال « الحرفية » » حتى يمكنه كسب قوت يومه . وهذا أمر مؤقت اذ سرعان ما يتخلى المريد عن ذلك ، حينما يصل الى مرتبة التوكل الكامل على الله . وهذه المرتبة تعنى تفويض الأمر الى العناية الالهية فى كل شىء بما فى ذلك المأكل والملبس .

وينبغى أن يكون معلوما أن كل شىء داخل الخانقاة كان ملكا للجميع فلا واحد يملك شيئا ، اذ كل شىء مشاع : سواء كان مأكلا وملبسا ومكانا للنوم . ومغزى ذلك أن المرء دائما يرتبط بما يملكه ولكى يضمن الشيخ خلو قلب المريد من شواغل الدنيا يبعده عن امتلاك شىء منها .

وفى داخل « الخانقاة » لم يكن من الواجب أن يجالس الشيخ مريديه الا بقدر معلوم محدد . وهنا يحث ابن عربى الشيوخ على أن لا يأكلوا البته مع مريديهم حتى يتجنبوا ألفة المريدين ، حيث كان خادم ابن عربى ـ وهو أحد المريدين ـ يقوم باحضار الطعام اليه ويتركه فى صمت أمامه . ثم يقف خلف الباب ، حتى يفرغ الشيخ من طعامه ، فيدخل ويأخذ الباقى منه ويأكله ان أمره (الشيخ) بذلك .

وكانت للمائدة آداب خاصة . وينهى ابن عربى عن الشراهة وعن التنعم فى الطعام . فعلى كل آكل أن يتناول من الطعام أقربه اليه دون التوغل ابتغاء الحصول على قطعة أطيب ، ولا النظر الى يد جاره أو وجهه ، والا يطلب شيئا من الخادم بل يقتصر على التناول مما يقدم اليه .

وعند كل لقمة عليه أن يحمد الله وهو يمضغها ويبتلعها حتىيبارك له الله فى طعامه • وعليه ألا يقوم حتى ترتفع المـائدة (بلاثيوس ص١٣٧) •

والنظافة الشخصية ، وهى طابع العبادة فى الاسلام ، لا غنى عنها • وكانت تراعى داخل حدود الشعائر فحسب • أى أن المريدين والاخوان كان عليهم أن يتوضئوا فى كل الأحوال التى يفرضها الدين وخصوصا للصلاة قبل الذكر وعند الدخول على الشيخ • لكن كان ممنوعا عليهم كل نظافة يمكن أن يكون الدافع اليها الزهو والغرور أو تتضمن خطر الشهوة أو التخنث (ص١٣٨) •

وكان على الخادم (أقصد المريد) ، وهو يسهر على نوم الشيخ ، أن يرقد بالقرب من الخلوة وراء الباب ، اذ قد يحتاج اليه فى خدمته • كان المريدون يؤدون مظاهر التجلية هـذه • واذا نودوا امتثلوا باحترام لتلقى ارشادات الشيخ وأوامره • ولم يكن أحـد يدخل الا بعد استئذانه • فاذا دخل قبل يده ووقف فى خشوع أمامه خفيض الرأس• واذا أمره الشيخ بالجلوس فى حضرته فعليه بالجلوس خارج الحصيرة التى يجلس عليها • وفى موقف العبد المتأهب فى كل لحظة للنهوض اذا أمره بذلك سيده • وفى حضرة الشيخ يمنع التبسط والألفة •

وفى الصلاة أثناء الركوع والسجود ينبغى على المريد أن يحتاط ، فلا يزحم الشيخ • وفى الشارع يجب عليه ألا يسير أمامه أبدا اللهم الا فى الليل من أجل ارشاده الى الطريق فى الظلام • وفى جميع الأحوال كان النظر الى وجهة يعد سوء أدب وقلة احترام ، يساوى عدم القيام بما فرضه عليه من مجاهـدات ورياضات ، وان كانت هـــذه أصعب وأشق وأكبر حسنة • والسمة التى تختم كل هـذا التنظيم الدقيق تلخص وتفسر روحه على نحـو رائع • وهى أنه اذا سافر الشيخ كان على المريدين أن يذهبوا يوميا الى خلوته ليحيوها كما لو كان حاضرا(١) •

---

(١) بلاثيوس ص١٤٣ •

٥ ـ وحدة الوجود :

(أ) تمهيد :

يعد الشيخ الاكبر محى الدين بن عربى من أهم الصوفية الذين تحدثوا بصورة كاملة وتامة عن « وحدة الوجود » : ويعد هذا المذهب ، مذهب وحدة الوجود من أهم ما ذهب اليه ابن عربى فى هذا الصدد ، اذ يعد الأساس ، أو أن شئت حجر الزاوية ، فى مذهبه · وتكاد تكون كل مؤلفات العارف بالله محى الدين بن عربى تبدأ من هذا المنطلق وتنتهى اليه : فبوحدة الوجود بدأ مذهبه واتجاهه ، وبه أيضا ختم حياته وآراءه ·

ووحدة الوجود ، كمذهب ، كان موجودا قبل محى الدين بن عربى ووجد بعده · ويبدو أن الشيخ الاكبر قد وقف على بعض الآراء التى كانت من قبل تنادى بوحدة الوجود ، ذلك أن ابن عربى نشأ فى الأندلس · والأندلس الاسلامية كانت ، كما نعلم ، ملتقى عدة حضارات وثقافات متباينة ·

فالآراء الكلامية كانت موجودة ومعروفة آنذاك ، وخاصة آراء المعتزلة والشيعة الباطنية · وهذه الأخيرة كان لها موقفها الواضح من وحدة الوجود ومن فكرة التجسيم ، وهى الآراء التى نادت بها الاسماعيلية والقرامطة وغيرها من غلاة الشيعه · كذلك فان ابن عربى قدوقف على آراء فيلون ، ذلك الفيلسوف اليهودى · ونحن نعلم أن النزعة اليهودية تميل ، بوجه عام ، الى تصوير ، وتصور كل شىء ، تصويرا ماديا محسوسا بما فى ذلك الالوهية ·

أضف الى ذلك كله أن الأفلاطونية المحدثة كانت ذائعة الصيت والانتشار آنذاك · والأفلاطونية قالت بنوع من وحدة الوجود حيث تكون الكثرة فى الواحد · وقد انتقلت الآراء الأفلوطينية المدونة فى التساعيات الى الأندلس ·

ومعنى هـذا كله أن ثمة ثقافات كانت تميل الى القول بوحدة الوجود وكلها وقف عليها ابن عربى · فاذا أضفنا الى ذلك كله أمرين :

(أ) ميل ابن عربى الى النظـرة الواحدية الشـاملة للـكون والتى تنتهى ، فى نهاية الأمر الى القول بوحدة الوجود ·

(ب) واذا أضفنا الى ذلك ، من جهة ثانية ، بعض نصوص القرآن التى يمكن أن تسمح أو تساعد على تأكيد القول بوحدة الوجود · أقول : اذا وضعنا فى حسباننا ذلك كله ··· بات واضحا أمامنا موقف ابن عربى فى هـذا الصدد(١) ·

على أننا قبل أن نعرض اتجاه الرجل ، ينبغى أن نشير الى أن له موقفه الواضح والفريد والمتميز من « وحدة الوجود » بحيث نستطيع أن نقول : انه لم يتابع هـذا التيـار أو ذاك ، ولم ينجرف خلف أفلوطين أو غيره من الفلاسفة الذين نادوا بوحدة الوجود · فلقد فهم ابن عربى القول « بوحدة الوجود » فهما خاصا به ، بحيث نظر الى الوجود نظرة واحدية « فريدة » فى تبريره لها ، بحيث يصعب علينا ان نضع ابن عربى فى زمرة أى مذهب من مذاهب وحدة الوجود · وهـذا أمر سوف يتضح لنا الآن ·

(ب) الوجود الواحد :

يذهب ابن عربى الى القول بأنه لا يوجد أى موجود وجودا حقيقيا وأصيلا الا الوجود الالهى ، الوجود الحق ، الوجـود المطلق ، الوجـود الثابت ، الوجود الواحد · فهو سبحانه كل الوجود ، ولا وجود لموجود آخر سواه · فأينما نولى وجهنا فثم وجود الله الذى لا يوجد فى مكان بعينه والذى لا يخلو منه مكان ·

---

(١) راجع فى هـذا د · أبو العلا عفيفى فى مقال نشر له فى مجلة كلية الآداب المجلد الأول ، الجزء الأول سنة ١٩٣٣ تحت عنوان : من أين استقى ابن عربى فلسفته الصوفية ·

وهـذا الوجود الالهى ليس فى حاجة الى اقامة الحجج والبراهين والأدلة القاطعة على اثبات وجـــوده ۰ اذ كيف يحق لك أن تستدل على الوجود من خـــلال الوجود ذاته ؟ كيف تستند الى الذات الالهيـــة فى البرهنة على الذات الالهية نفسها ؟ انه لا يصح لك ، منطقيا على الأقل ، أن تسعى الى الوصـــول الى نتيجـة جعلتهـا أنت مقدمة فى قيـاس أو استدلال ۰

ان ابن عربى يرى أن الوجود الالهى أوضح من كل دليل وأكبر من كل برهان ، اذ هو ذاته سبحانه عين الدليل على ذاته ۰ لانك ان حاولت الاستدلال عليه فلابد أن تستند فى ذلك . اما الى فكرتك عن الذات الالهية ، وفى هذا رجوع مباشر الى من تحاول الاستدلال عليه ، واما أن تلجأ الى الوجود لكى تستدل على وجود الله ۰ وهـذا أيضا يعنى انك اعتمدت على الله فى اثبات الله ۰ لانك برجوعك الى الوجود انما تكون قد رجعت الى الله سبحانه ، لأنه الوجود كله ۰۰۰ أن وجود الخلق دليل على وجود الحق ۰ ولكن هناك معنى آخر نستطيع أن نقول أن الحق عين الدليل على نفسه وعلى الوهيته ۰ وهـذا لا يكون الا اذا ــ اعتبرنا أن العالم فى ذاته عدم محض لا وجود له الا بالحق : فاذا علمنا عن طريق النظر فى العـالم الوهية الحق ، ثم أدركنا أن العالم ليس فى الواقع سـوى تجلى الحق فى صور الأعيان الثابتة التى يستحيل وجودها بدونه ، أدركنا أن الحق عين الدليل على نفسه(١) ۰

والوجود عند صـاحبنا هـذا لا يعنى الكثرة أو التعدد ، وانمـا يعنى الوحدانية الفريدة فى بابها ۰ صحيح أننا نشاهد فى هـذا العالم أشياء متعددة ومتكثرة ، ولكن هـذه الكثرة ليست الا وهما وخداعا من خداع الحواس ، أو ان شئت هى وليدة الحواس ان اعتمدنا على هـذه كأداة مطلقة من أدوات المعرفة البشرية ۰ لكن الحواس لا تغنى من الحق

---

(١) شرح فصوص الحكم ص٦١ وراجع دائرة المعارف الاسلامية جـ١ ص٣٤٧ مـادة : ابن عربى تعليق د ۰ أبو العلا عفيفى ۰

شيئا . وانى لنا أن نعتمد على الحواس فى أمور يعجز الحس عن ادراكها والوصول اليها . او بتعبير اخر : أنى لنا أن نستخدم الحواس فى ادراك موجود لا ينال بالحس .

على أن ابن عربى لم يقل فى العالم المحسوس ما قاله افلاطون ، وأفلوطين من بعده ، من حيث أنهما انتهيا الى أن العالم المحسوس عالم الأشباح والصور ... الخ لا لم يقل ابن عربى ذلك ، وانما أراد أن يؤكد :

١ ـ أن الأصل فى هذا العالم الوحدة لا الكثرة .

٢ ـ ان هذه الكثرة تستمد وجودها (الخالد) من الوحدة .

٣ ـ ان هذه الكثرة المشاهدة أمر ضرورى ورئيسى لكى تتجلى من خلاله الوحدة الحقيقية الأصيلة .

وعن هذه النقطة الأخيرة نتحدث بشىء من الايجاز ، فنقول :

ان ابن عربى لم يميز بين الواحد والكثرة ، أو أن شئت ، بين الحق والخلق الا تمييزا اعتباريا وعلى سبيل الفهم والتوضيح وتجليه أفكاره . لأنه يرى أن الحق لا ينفصل عن الخلق ، وأن الخلق بدوره لا ينفصل عن الحق . لأن الخلق ليس الا الحق وقد تجلى فى الخلق من خلال صفاته سبحانه : وصور العالم لا يمكن زوال الحق عنها أصلا فحد الألوهية له بالحقيقة لا بالمجاز كما هو حد الانسان اذا كان حيا . وكما أن ظاهر صورة الانسان تثنى بلسانها على روحها ونفسها والمدبر لها ، كذلك جعل الله صورة العالم تسبح بحمده ولكن لا نفقه تسبيحهم لأنا لا نحيط بما فى العالم من الصور . فالكل ألسنة الحق ناطقة بالثناء على الحق ولذلك قال « الحمد لله رب العالمين » اى اليه يرجع عواقب الثناء فهو المثنى والمثنى عليه . قال الله تعالى « ليس كمثله شىء فنزه ، وهو السميع

البصير فشبه · وقال تعالى ليس كمثله شيء « فشبه وثنى » وهو السميع البصير فنزه وأفرد »(١) ·

ويقول ذلك :

فالكل مفتقر ما الكل مستغن
هذا هو الحق قد قلناه لا نكنى

فان ذكرت غنيا لا افتقار به
فقد علمت الذى بقولنا نعنى

فالكل بالكل مربوط فليس له
عنه انفصال خذوا ما قلته عنى(٢)

ذلك أن الكثرة المشاهدة بالحس ليست الا أمرا تنعكس لنا على صفحاتها الصفات الالهية · وهذه الصفات عند ابن عربى هى عين الذات الالهية · اذ انه لم يميز بين الذات وبين الصفات · فليست الصفات أحوالا قائمة بالذات ، وليست أمرا زائدا عليها ولكنها عين الذات الالهية · « ان الحق تظهر له عينه فى صورة المرآة وهى المحل المنظور فيه من وجه لم يظهر له من غير وجود هذا المحل ولا تجليه لنفسه فيه ، فان الظهور فى المحل رؤية عينيه منضمة الى علمية ، وفى غير المحل رؤية علمية فقط »(٣) ·

وقد ذهب الى ذلك الدكتور أبو العلا عفيفى فى شرحه للفصوص · حيث قال ···· ليس فى الحقيقة أثر للاثنينية فى مذهب (ابن عربى) · وكل ما يشعر بالاثنينية يجب تفسيره على أنه اثنينية اعتبارية · فليس فى

---

(١) فص حكمه سبوحيه فى كلمة نوحية ص ٦٩ ـ ٧٠ ·
(٢) فص حكمة آدمية ص٥٦ ·
(٣) فص حكمة آدمية شرح القاشانى ص١٢ ·

الوجود ، فى نظره ، الا حقيقة واحدة : اذا نظرنا اليها من جهة سميناها حقا وفاعلا وخالقا ، واذا نظرنا اليها من جهة أخرى سميناها خلقا وقابلا ومخلوقا · وليس على وجه التحقيق فى مذهبه خلق بمعنى الايجاد من العدم · اذ يستحيل فى اعتقاده الوجود عن العدم المحض · وانما أصل كل وجود وسبب كل وجود فيض الهى دائم (يعبر عنه أحيانا بالتجلى الالهى) يمد كل موجود فى كل لحظة بروح من الله ، فيراه الناظر فى الصور المتعددة التى يظهر فيها · ذلك هو الخلق فى اصطلاح ابن عربى : تجل الهى دائم فيما لا يحصى عدده من صور الموجودات ، وتغير دائم وتحول في الصور فى كل آن · ذلك هو الذى يطلق عليه أحيانا اسم « الخلق الجديد » ويقول أنه هو المشار اليه فى قوله تعالى « بل هم فى لبس من خلق جديد »(١) ·

اذا كان الأمر كذلك ، فان ابن عربى يرى أن الواحد هو الكثرة ، وأن الحق هو الخلق ، وأن الظاهر هو الباطن ، وأن القديم هو الحادث ، وأن الخالق (ان جاز استخدام هذا التعبير فى مذهب ابن عربى) يكون هو بعينه المخلوق · ذلك أن ابن عربى لم يقل بفكرة الحق من العدم البتة · لأنه سوى بين الواحد والكثرة بحيث صارا موجودا واحدا · فاذا كان الله أزليا ــ وهو كذلك ــ فان هذه الكثرة المتحدة به ينبغى أن تكون أيضا أزلية · ولما كان الله باقيا الى الأبد ، فان هذه الكثرة أيضا لن تبيد ولن تفنى · أن العلاقة هنا علاقة اتحاد وهوية · وقد أشرنا الى أن هذه الكثرة المشاهدة وهم وخداع لأنها كثرة متحدة فى الواقع والحقيقة · وبتعبير آخر ان هذا التعدد الظاهر مرتبط بدبل الوجود الحق ، ولا وجود لأى فرد أو شىء الا من خلال هذا الحق · ولهذا فان الحق ظاهر من حيث هو باطن وهو سبحانه باطن من حيث هو ظاهر ·

يقول الشيخ الاكبر محى الدين بن عربى « ··· فان للحق فى كل خلق ظهورا ، فهو الظاهر فى كل مفهوم وهو الباطن عن كل فهم الا عن فهم

---

(١) شرح فصوص الحكم ص٨ · وراجع دائرة المعارف الاسلامية ج١ ص٣٤٤) ·

من قال ان العالم صورته وهويته : وهو الاسم الظاهر ، كما أنه بالمعنى روح ما ظهر ، فهو الباطن • فنسبته لما ظهر من صور العالم نسبة الروح المدبرة للصورة • فيؤخذ فى حـــد الانسان ، مثـــلا ، ظاهرة وباطنه وكذلك كل محدود • فالحق محدود بكل حد • وصور العالم لاتنضبط ولا يحاط بهـا ولا تعلم حدود كل صورة منها الا على قدر ما حصل لكل عالم من صورته • فلذلك يجهل حد الحق ، فانه لايعلم حده الا بعلم حد كل صورة ، وهـــذا محال حصوله : فحد الحق محال • وكذلك من شبهه ومانزهه ، فقد قيـــده وحدده وماعرفه • ومن جمع فى معرفته بين التنزية والتشبيه بالوصفين على الاجمال ، لأنه يستحيل ذلك على التفصيل لعدم الاحاطة بما فى العالم من الصور ، فقد عرفه مجملا لا على التفصيل(١) •

وشرح هذا النص يتفق مع ما سبق أن أشرنا اليـه حينما ذكرنا أن لله وجودين : وجود ظاهر ووجود باطن • وجود متجل فى كل الموجودات ووجود كما هو فى عين ذاته • فاذا نظرنا الى الله من حيث ذاته ، من حيث أنه سبحانه « باطن » ، فانه سبحانه من هذه الجهة لا يمكن أن يحـــد أو يعرف ، لأنه حينئذ يتعالى على كل أسم أو صفة • انه حينئذ يكون الغنى فى مقابل الفقراء ، ويكون قائما بذاته فى مقابل المفتقرين فى وجودهم اليه ، ويكون المطلق فى مقابل المقيد • أما اذا نظرنا اليه من حيث أنه ظاهر ، من حيث أنه متجل فى كل الموجـودات ، فانه يكون ، حينئـــذ ، ظاهرا فى كل مرحوم ومغفور ومسموع وتائب •••• بحيث يكون فى هـــذه الحـــالة بمثابة الجوهر لكل الموجوات (العارضة) ، من حيث أننا نطالع على صفحة مرآة هذه الموجودات التجلى الالهى • ولهذا فان الله ظاهر وباطن ، واحد وكثير ، أول وآخر ، مبدىء ومعيد ، حق وخلق ، رب وعبد • انا اذا أخـذنا فى تعريف الشىء ظاهره وباطنه ، وجب أن نأخذ فى تعريف الحق ظاهره وباطنه أيضا • أما باطنه فهو الذات الأحدية • وأما ظاهرة فالعالم بجميع

---

(١) فص : حكمه سبوحيه فى كلمـــة نوحيه ص٦٨ ـ ٦٩ وراجع شرح القاشانى ص٥٦ ومابعدها •

ما فيه · فيلزم منه أن يحتوى تعريف الحق جميع تعريفات الموجـودات · والى ذلك الاشارة فى قوله : « فالحق محدود بكل حد » أى أن حده مجموع حدود الأشياء · ولكن لما كانت صور العـالم لاتتناهى ولا يحاط بهـا ، ولا تعلم حدود كل صورة الا بقدر ما حصل لكل عالم من العلم بصورته ، استحال الوصول الى حد الحق ، كما استحالت المعرفة الكاملة به · فعلى قدر علم العالم بنفسه يكون علمه بربه ، وعلى قدر معرفته بحـده لنفسه ولغيره يكون حده لربه »(١) ·

ويؤكد هذا المعنى بوضوح فى أكثر من موضع آخر ، فيقول :

ان قلت بالتنزيه المطلق وحده قيدت الحق لأن كل تنزيه فيـه معنى التقييد ، وان قلت بالتشبيه وحده قيدت الحق وحصـرته · والصحيح أن نقول بالتنزيه والتشبيه معا من وجهين مختلفين ، وهـذا هو ما تقتضيه المعرفة الصوفية ·ان الذين يثبتون وجود الحق والخلق ـ اللـه والعالم ـ على أنهما وجودان مختلفان وحقيقتان منفصلتان مشـركون · والذين يقولون بوجود حقيقة واحدة مفردة موحدون · فان قلت بالاثنينية فاحـذر التشبيه والا وقعت فى التجسيم · وان قلت بالفردية فاحذر التنزيه المطلق ، لأن فى ذلك اغفالا لوجود العالم الذى هو أحد وجهى الحقيقة الفـردية · واذا فهمت من التنزيه الاطلاق ومن التشبيه التقييد ونظرت الى الحق على أنه فى عين الوجود مسرحا ومقيدا ، أدركت أنك هو من وجه وأنك لست هو من وجه(٢) ·

ثم أن ابن عربى يدرك أيضا أن الناس متفاوتون فيما بينهم فى فهمهم للنصوص الدينية ، ومن ثم فى تحديد الذات الالهية وبيان علاقتهم بهـا ولهذا جاءت النصوص الدينية تتحدث أحيانا عن طريق استخدام الأسلوب الرمزى وأخرى عن طريقة الصور البلاغية ولذلك يرى شيخنا أن تحـديد الذات الالهية من خلال الصور التشبيهية وحدها خطأ ، كما أن تحديدها من

(١) شرح فصوص الحكم ص٣٤ ·
(٢) شرح فصوص الحكم ص٣٦ ·

خلال تنزيهها عن سائر الموجودات يعد خطأ أكبر « اعلم أيدك الله بروح أن التنزيه عند أهل الحقائق فى الجناب الالهى عين التحديد والتقييد · فالمنزه اما جاهل واما صاحب سوء أدب · ولـــكن اذا أطلقاه وقالا به ، فالقائل بالشرائع المؤمن اذا نزه ووقف عند التنزيه ولم ير غير ذلك ، فقد أســـاء الأدب وأكذب الحق والرسل صلوات اللـــه عليهم وهو لا يشعر ··· وهو كمن آمن ببعض وكفر ببعض ولاسيما وقد علم أن السنة الشرائع الالهيـة اذا نطقت فى الحق تعالى بما نطقت انما جاءت به فى العموم على المفهوم الأول وعلى الخصوص على كل مفهوم يفهم من وجوه ذلك اللفظ بأى لسان كان فى وضع ذلك اللسان »(١) ·

ويقول القاشانى فى شرح ذلك ؛ ولايجوز أن يتكلم الحق بكلام يختص فهمه ببعض الناس دون البعض · ولا يفهم العامة منه شيئا أو يفهم ما ليس بمراد والا لكان تدليسا · بل الحق من حيث هو مطلع على الكل ، يكلمهم بكلام ظاهر ما يسبق منه الى الفهم ، وهو لسان العموم ، وله وجوه بحسب تركيب اللفظ والدلالات الالتزامية لايفهمها الا الخصوص · وبحسب مراتب الفهم وانتقالاته تتفاوت الدلالات وتزيد وتنقص · فللحق فى كل مرتبة من مراتب الناس لسان · ولهذا ورد قوله عليه الصلاة والسلام « نزل القرآن على سبعة أبطن » « وقوله « ما من آية الا ولها ظهر وبطن ، ولكل حـــرف حد ، ولكل حد مطلع » فمن الظهر الى المطلع مراتب غير محصورة · ولكن يجب أن يفهم أول المعانى من ذلك اللفظ بحسب وضع ذلك اللسان ، وترتب عليه سائرها بحسب الانتقالات الصحيحة ، فيكون الحق مخاطبا للكل بجميع تلك المعانى من المقام الأقدم الذى هو الأحدية الى آخر مراتب الناس الذى هو لسان العموم · كقوله ، مثلا ، ليس كمثله شىء وهو السميع البصير · فالمفهوم الأول ليس هو مثل الذى وصف بصفاته شىء اذ لانظير له من غير قصد الى مثل ونظير ، أو ليس مثله شىء ، على أن الكاف زائدة وهـــو

---

(١) فصوص الحكم ص٦٨ من فص حكمه سبوحيه فى كلمة نوحيه ·

محض التنزيه وهو السميع البصير عين التشبيه · لكن الخاصة يفهمون من التنزيه التشبيه ومن التشبيه بلا تشبيه التنزيه · فان الكاف والمثل لو حملا على ظاهرهما كان معناه ليس مثل مثله شيء · فيلزم ثبوت المثل والتشبيه بلا تشبيه · وتعريف السميع البصير الدال على القصر يفيد أنه لاسميع ولا بصير الا هو وهو عين التنزيه ، فافهم(١) ·

أن التعدد والكثرة يعبر فى الحقيقة عن الصفات الالهية · ونحن نعلم أن الصفات الالهية متعددة · وهذا التعدد فى الصفات من شأنه أن يتجلى ويشع ويشرق من خلال موجودات متباينة · ولما كانت كثرة الصفات لاتعنى البتة تعدد الموصوف بها ، فان الكثرة الظاهرة لاتعنى أيضا كثرة حقيقية فى الوجود ، وانما هى ترد فى الحقيقة الى موجود واحد حق تستمد منه وجودها ، ومن خلالها يعبر عن وجود قدرته ورحمته وعدله وحكمته وعزه وذله ··· أليس هو القائل جل شأنه « كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبى عرفونى » ·

يقول ابن عربى « لا شك أن المتحدث قد ثبت حدوثه وافتقاره الى محدث أحدثه لا لامكانه لنفسه · فوجوده من غيره · فهو مرتبط به ارتباط افتقار ولابد أن يكون المستند اليه واجب الوجود لذاته غنيا فى وجوده بنفسه غير مفتقر ، وهو الذى أعطى الوجود بذاته لهذا الحادث فانتسب اليه · ولما اقتضاه لذاته كان واجبا به · ولما كان استناده الى من ظهر عنه لذاته ، اقتضى أن يكون على صورته فيما ينسب اليه من كل شيء من اسم وصفة ما عدا الوجوب الذاتى · فان ذلك لايصح فى الحادث وان كان واجب الوجود ، ولكن وجوبه بغيره لابنفسه ·

ثم لتعلم أنه لما كان الأمر على ما قلناه من ظهوره بصورته ، أحالنا تعالى فى العلم به على النظر فى الحادث وذكر أنه أرانا آياته فيه

---

(١) شرح القاشانى ص ٥٦ وراجع ص ٥٧ ـ ٦٠ ·

فاستدللنا بنا عليه • فما وصفناه بوصف الا كنا نحن ذلك الوصف الا الوجوب الخاص الذاتى • فلما علمناه بنا وما نسبنا اليه كل ما نسبناه الينا • وبذلك وردت الاخبارات الالهية على السنة التراجم الينا فوصف نفسه لنا بنا : فاذا شهدناه شهدنا نفوسنا ، واذا شهدنا شهد نفسه »(١) •

والى قريب من هذا المعنى ما ذكره ابن عربى فى « فص حكمه قدوميه فى كلمة ادريسية » حيث قال : « والعين واحدة من المجموع فى المجموع »• والمقصود بذلك ، كما يرى د• عفيفى ، أن الحقيقة واحدة وان تكثرت بالصور والتعينات • بل أن تكثرها بالصور تكثر وهمى قضى به حكم العقل القاصر غير المستند الى الكشف والذوق • ولو كشف الحجاب عن العقل لرأى الكل فى واحد ، ولرأى أن العين واحدة من المجموع فى المجموع • ليست الكثرة الوجودية الا صورا للمرايا الأزلية التى ترى فيها ذات الحق وصفاته وأسماؤه • وهذه المرايا الأزلية هى الأعيان الثابتة للموجودات • وهى على ما هى عليه من العدم ما شمت رائحة للوجود الخارجى ، لأنها ليست سوى صور معقولة فى العلم الالهى • فالكثرة الخارجية اذن ــ أن قلنا بوجودها ــ حقيقة واحدة فى جوهرها ، أو هى مجالى كثيرة لحقيقة واحدة • فالعلو اذن ليس قاصرا على شىء دون شىء ، لأن كل شىء مظهر للحق العلى ، بل هو صفة عام لجميع الاشياء ولكن فى ذات واحد »(٢) •

ولكى يفسر ابن عربى الصلة بين الواحد والكثير يلجأ ــ هكذا يقول الدكتور مدكور ــ على نحو ما صنع الاسكندريون (يلجأ) الى ضرب من المجاز والتشبيه ، فيقول : ان الذات الالهية جسم والكثرة أعضاؤه ، أو أنها الواحد والكثرة هى الاعداد المتفرعة منه ، أو انها المرآة التى

---

(١) (ابن عربى : فصوص الحكم : فص حكمه الهية فى كلمة ادمية ص٥٣) •

(٢) راجع : فص حكمة قدوسيه فى كلمة ادريسيه ص ٧٦ وشرح الفصوص ص ٤٩ ــ ٥٠ •

تعكس صورا متعددة ٠ أو انها بحر الوجـــود الزاخر والمدركات الحسية أمواجه(١) ٠

ذكرنا أن الشيخ محى الدين بن عربى وان كان يستخدم كلمة الخلق و « الخالق » أحيانا الا أنه لا يستخدم هـذين اللفظين بمعناهما الدينى : أى الايجاد من العدم ٠ وهذه نقطة ينبغى أن نوضحها بايجـار فى هـذا الصـدد ٠

يرفض ابن عربى أن ننظر الى العالم نظرة ثنائية ٠ فالنظرة الثنائية بعيدة كل البعد عن بصر وبصيرة الرجل ٠ فهـو ينظر الى الحق والخلق ، أو الواحد والكثرة نظرته الى عملة واحدة ذات وجهين : أنظر اليهـا مرة فأرى صورتها ، وأنظر اليها مرة أخرى ومن الوجه الآخر فأشاهد ما بها من أرقام وحروف ٠ فوجود وجهين للعملة الواحدة لا يعنى انقسامها بحال من الأحوال ٠

اذا كان الأمر كذلك ، فاننا حينما نستخدم كلمة الحق والخلق لانعنى وجود ذاتين منفصلتين ، ولانعنى وجود موجد من جهـــة وموجودات من جهة خرى لأن عين الموجد هى بعينها عين الموجودات ٠ فالحق هو الخلق ، والخلق هم الحق ٠ والحق هنا ليس خالقا للموجودات من العدم ولا مؤيسا لها بعد أن كانت ليس ٠ فالموجودات أزلية أزلية الله ، لأنها تجليات للذات الآلهيـة ٠ أنها مرايا تتجلى من خلالها الصفات الالهية ٠ ولهـذا نجـد ابن عربى فى الفصل الثانى من فصوصه « فص حكمه نفثيه فى كلمة شيثيه يستخـدم « كلمة نفثيه » ولا يستخـدم كلمة « خلقيـة » أو « خالقيـة » أو ابداعية » مثلا ، لكى يعبر عن العلاقة بين الذات وبين الموجـودات ٠ وهو باستخدامه كلمة « نفثية » انما كان يعبر تعبيرا دقيقا عن رأيه فى هـذا

---

(١) د٠ ابراهيم مدكور : وحدة الوجود بين ابن عربى واسبينوزا ص ٣٧١ من مقـــال فى الكتاب التذكارى عن محى الدين بن عربى ـ دار الكاتب العربى سنة ١٣٨١ سنة ١٩٦٩ القاهرة ٠

الصدد ٠ لأنه يرى أن كلمة « نفث » (النفخ) تشير الى خروج الموجودات (الكامنة) فى العلم الالهى الى حين الوجـود الفعلى ٠ أنها تعنى خـروج موجود عن موجود ٠ وابن عربى لا يقـول بفيض الموجـودات بعضها عن

بعض ، لأنه يرفض وجود واسطة (أيا كانت) بين أى موجود وبين ذاته أو عينه أقصد بين الخلق والحق ٠

معنى هذا أن الموجودات كانت موجـودة فى العلم الالهى من الأزل ، وكانت كامنة فيه فنفخ فيها ، فكان أن خرجت الى حيز الوجـــود ٠ وهذا يشير من جهة أخرى الى أن الروح الالهيه سارية فى جميـع الموجـودات بلا استثناء ، وأن صفاته سبحانه ليست الا الصور المتعينة فى الموجودات المتكثره وهكذا يقضى (ابن عربى) على فكرة الخلق ويعطل الارادة الالهيه لا شىء فى عالمه يخلق من عدم وانما الخلق اخراج ماله وجود بالفعل فى حضرة أخرى من حضرات الوجود الى حضرة الوجود الخارجى ٠ أو هو اظهار الشىء فى صورة غيـر الصورة التى كان عليها من قبـل ٠ فالعالم عنـده حقيقة أزلية لا تفنى ولا تتغيـر الا فى صـورها ٠ أما ذات العالم أو جوهره فلا يخضع لقانون الكون والفساد ٠ فاذا أراد الله خلق شىء من الأشياء أمره أن يكون فيـكون ٠ والـكون أو التكون من فعل الشىء نفسه لا من فعل الله ٠ بل ليس لله فى ايجـاد الشىء الا قوله له « كن » كالسيد الذى لا تعصى أوامره ، يقول لعبده قم فيقوم : فليس للسيد فى قيام العبد سوى أمره له بالقيام ٠ والقيام من فعل العبد لا من فعل السيد ٠٠٠

وقد يقال : كيف يخاطب الشىء ويؤمر وهو بعد لم يكن ؟ كيف يشبه الشىء المخلوق ــ قبل خلقه ــ بالعبد الذى يمثل أمر سيده ؟ أليس هذا قياسا مع الفارق ؟ واليس من التناقض أن نقول أن الشىء قبـل أن يكون يؤمر بأن يكون ؟

والجواب : ان ابن عربى يرى أن الأشياء قبل وجودها الظـاهر ليست أمورا عدمية صرفه ، بل لها وجود ثابت فى العالم المعقول : وهو وجـود

بالقوة . فالأمر الالهى يخرجها من القوة الى الفعل بمقتضى طبيعتها(١) .

النزعة الجبرية عند ابن عربى :

ومذهب هذا شأنه فى نظرته الواحدية الى الحق والخلق معا لابد أن ينتهى الى القول بأن القوانين الالهية تتجلى وتظهر لنا من خلال القوانين الطبيعية .وأن هذه القوانين الطبيعية انما هى تعبير عن الارادة الالهية . بعبارة أخرى ليس ثمة فرق بين ارادة الله والقوانين الطبيعية . هذه القوانين الطبيعية الالهية ثابتة لا تتغير ولا تتبدل وهى تعم الوجود كله ولا يخرج عنها موجود من الموجودات . وليس ثمة فى هذا الكون مجال للحظ أو البخت أو الصدفة . فكل شىء بقضاء ، وكل شىء بقدر ، ولن تجد لسنة الله (العالم أو الكون) تبديلا .

ذلك ان الطبيعة عنده (ابن عربى) اسم آخر لله . هى أشبه بقوة عامة سارية فىالكون بأسره سواء ما كان عنصرىالنشأة أو غير عنصرى. ويستعمل الفلاسفة « الطبيعى » فى مقابلة العنصرى . ويقصرون الأول على الاجرام السماوية وحدها . ولكن ابن عربى يستعمل اسم الطبيعة ذلك الاستعمال الشامل ويقصد بها تلك القوة التى تعطى كل موجود صفاته وخصائصه أو تعطيه ، على حد قولهم ، « طبيعته » من غير أن يعتريها فى ذاتها نقص أو تغير . هذا هو تعبيره الفلسفى . أما تعبيره الصوفى ، فهو أن الطبيعة هى الذات الالهية متجلية فى صورة الاسم « الموجد » . فكل ما ظهر فى الوجود كان عن هذه الطبيعة « بل هو عينها لاتزيد شيئا بما يظهر عنها ولا تنقص شيئا بما لايظهر ... ان كل شىء مقدر أزلا لا انفكاك عنه ولا محيص منه ، حتى حالات النفس من حيرة أو عدم حيرة ، من علم أو جهل ، كل ذلك مقدر أزلا فى العين الثابتة لكل موجود(٢) .

---

(١) شرح فصوص الحكم ص١٣٤ ــ ١٣٥ .
(٢) شرح الفصوص ص ٥٣ ــ ٥٤ .

وقد أكد ابن عربى هـذا فى موضع آخـر من فصوصه حيث قال « ٠٠٠٠ ان المعـرفة لاتترك للهمة تصـرفا ٠ فكلما علمت معرفته نقص تصرفه بالهمة ، وذلك لوجهين : الوجه الواحد لتحققه بمقـام العبودية ونظره الى أصل خلقه الطبيعى ٠ والوجه الآخر أحدية المتصرف والمتصرف فيه ، فلا يرى على من يرسل همته فيمنعه ذلك ٠ وفى هـذا المشهد يرى أن المنازع له ما عدل عن حقيقته التى هو عليها فى حال ثبوت عينه وحال عدمه ٠ فما ظهر فى الوجود الا ما كان فى حال العدم فى النبوات ٠ فما تعدى حقيقته ولا أخل بطريقته(١) ٠

هذه القوانين الالهية الطبيعية (أو الطبيعية الالهية) لاتسرى ، كما أشرنا ، على الجمادات والكائنات اللاعاقلة فحسب ، بل انها أيضا تسرى على الانسان وتشمله ٠ ذلك الانسان الذى يسعى ـ بغير حق ـ أن يمنح نفسه امتيازا دون الكائنات الأخرى ٠ ولهذا فهو يعتقد أنه كائن مختار ، وأن له القدرة على التمييز بين هذا وذاك من خلال ارادته الحـرة ٠ ومن هنا نسب الانسان الحسن والقبح الى بعض الأفعال ٠ ومن هنا أيضـا وصف بعض الناس بأنهم أفاضل والبعض الآخر بأنهم أشرار ٠

هذه نظرة نفاها كل النفى محى الدين بن عربى ٠ فما دام ـ القانون الالهى مطلقا وشاملا لكل شىء ، فلا مجال البتة للحـديث عن الاختيار أو الارادة ٠ فكل شىء مقضى عليه بالعلم الالهى من الأزل ٠ ولا يستطيع الانسان أن يخرج عن « الخط » الذى رسمه الله له ٠ ومن ثم فليس هناك خير وشر فى هذا العالم على الحقيقة ،وليس هناك انسان فاضل وآخـر شرير ، لأن كل ما يحدث انما يحدث ويجـرى على مرأى ومسمع ورضى وتقدير وموافقة من جهة الله « ٠٠٠ فالطاعة من العبد كمال وهى منمظاهر اسم المنعم أو اسم الرحيم أو ماشا كلهما من أسماء الجمال ٠ والمعصية

---

(١) ص ١٢٧ ـ ١٢٨ فص حكمه ملكية فى كلمة لوطيه) ٠

من العبد كمال أيضا لأنها صفة وجودية وهى من مظاهر اسم الجبار و المنتقم أو المعذب أو ما شاكلها »(١) ٠

وهنا يقول ابن عربى ٠٠ ألا ترى الحق يظهر بصفات المحدثات ، وأخبر بذلك عن نفسه ، وبصفات النقص وبصفات الذم ؟ ألا ترى المخلوق يظهر بصفات الحق من أولها الى آخرها وكلها حق له كما هى صفات المحدثات حق للحق ٠ « الحمد لله » فرجعت اليه عواقب الثناء من كل حامد ومحمود ٠ « واليه يرجع الأمر كله » فعم ماذم وحمد ، وما تم الا محمود ومذموم »(٢) وقد فسر د٠ عفيفى هذا النص تفسيرا ممتازا بقوله ، لما كانت الحقيقة الوجودية واحدة لزم أن تنسب اليها جميع صفات الموجودات المحمود منها والمذموم ، لان التفرقة بين صفات الأشياء على أساس المدح والذم تفرقة أخلاقية أو دينية ، وهى لذلك اعتبارية لاحقيقية ٠ أما الموجودات فى ذاتها فلا توصف بأنها محمودة أو مذمومة كما أن الأفعال فى ذاتها لاتوصف بأنها خير و شر ٠ وكل ما يمكن أن يقال فى أى موجود هو أنه مجلى يظهر فيه الحق بصفة أو صفات هى كيت وكيت سواء اكانت هذه الصفات مما اصطلح العرف أو الشرع او القانون الخلقى على تسميتها محمودة أو مذمومة أو لم تكن ٠ واذا كان الأمر كذلك فيستوى أن نقول ان « الحق » يظهر بصفات المحدثات المحمود منها والمذموم وأن نقول أن الخلق يظهر بصفات الحق ٠ أما أن الحق يظهر بصفات المحدثات فقد أخبرنا بذلك عن نفسه فى مثل قوله : « ومكروا ومكر الله » ، وقوله : « الله يستهزىء بهم » وقوله : « ان الذين يؤذون الله ورسوله » ٠٠٠ غير أنه يجب ألا يغرب عنا ما ذكرناه آنفا فى مسألة التنزيه والتشبيه ، أن ابن عربى لايفهمهذه الآيات على أنها دالة على مجرد التشبيه ـ كما يقول ـ المشبهه ـ بل يفهم منها أن الحق هو الظاهر فى

---

(١) راجع شرح فصوص الحكم ص١٤ ٠
(٢) فص حكمه مهيمية فى كلمة ابراهيمية ص ٨٠ ـ ٨١ ٠

صـــورة كل من اصطلحنا على تسميته ماكرا ، وأنه الظاهر فى صورة المستهزىء والمؤذى وغير ذلك(١) ٠٠

(د) الخيـر والشــر :

وعلى ضـــوء ذلك كله فان منطق مذهب ابن عربى يؤدى الى نفى المسئولية عن الانسان ٠ فالانسان ليس مسئولا عن شىء ، لأن المسئولية تعنى الارادة والحرية والقدرة على الفعل والترك ٠ وليس ثمة مجـــال لهذه المصطلحات فى مذهب ابن عربى ولهذا كان طرحه للمسئولية جانبا ٠ وعلى ذلك فلا ثواب ولا عقــاب ولا خير ولا شـــر ، بل كل ما فى العالم خير ، وكل ما فى العالم يعبر عن العدل الالهى ، وماوصفنا لهذا الفعل أو ذاك بأنه سىء الا دليـــل قاطع على جهلنا بالقانون الالهى الأزلى ٠ وما لومنا أنفسنا على مايحـــدث منا أحيانا ، أو ندمنا على مافعلنا أو ما لم نفعل ، الا سوء فهم منا لقانون الوجود العام ، الذى ينبغى أن تنتفى أمامه مصطلحات الندم والخوف والقلق والشر والثواب والعقاب ٠٠٠٠ وغيرها من مصطلحات يمكن أن تكون نابعة من اعتقاد الانسان بأنه كان يستطيع أن يفعل غير ما فعل أو يقول غير ما قال !!

ولهذا قال ابن عربى فى معرض حديثه عن القضاء والقدر «٠٠ فسر القدر من أجل العلوم ٠ وما يفهمه الله تعـــالى الا لمن اختصه بالمعرفة التامة ٠ فالعلم به يعطى الراحة الكلية للعالم به ، ويعطى العذاب الاليم للعالم به أيضا ٠ فهو يعطى النقيضين ٠ وبه وصف الحق نفسه بالغضب والرضا ، وبه تقابلت الأسماء الالهيـــة ٠ فحقيقته تحـــكم فى الوجـــود المطلق والوجود المقيد لا يمكن أن يكون شىء اتم منها ولا أقوى ولا أعظم لعموم حكمها المتعدى وغير المتعدى »(٢) ٠

---

(١) شرح الفصوص ص٥٩ وراجع ص ١٣٢ ـ ١٣٣ من فص حكمه قدرية فى كلمة عزيزية ٠

(٢) فص حكمة قدرية فى كلمة عزيزية ص ١٣٢ ـ ١٣٣ ٠

واضح هنا أن العلم كما قال سقراط فى الفلسفة اليونانية ، فضيله ومصير سعادة وراحة (الرواقيـــة) من حيث أنه يوضح لصاحبه أن كل مايحدث فى هذا الوجود من فعل وانفعال وكون وفساد ، وحركة وسكون، كلها مغروزة وسارية فى تكوين الموجودات بجبلتها الغريزية • بحيث أن كل موجود يفعل ما هيء له من الأزل ،وأنه يقوم الآن بالدور الذى كتب له فى عدمه الثابت من الأزل فى العلم الالهى • ومن شأن هذا العلم أن يجعل صاحبه راضيا مرضيا بقضاء الله وقدره بحيث لاتتمرد نفسه أو تستنكف مما يحدث أو يمكن أن يحدث • أما أن هذا العلم بالقضاء والقـدر قـد يعطى صاحبه العذاب الاليم فأمر غير مفهوم فى مذهب ابن عربى •ولعله يقصد بذلك أن مشاهدة السر الالهى من جهـــة القضاء والقـــدر جعل صاحبها قلقا متعذبا لانه يرى بعض الآثام التى ترتكب فى حق الآخرين من سرقة وقتل ومراآة وانتهاك لمحارم الله •••• كلهـــا تسبب له الشقاء والتعاسة لأنها أكبر من أن يعقلها !!

« ان الوجود من حيث هو خير لا شر فيه ، وحسن لا قبح فيه • واننا لانصف الأشياء والأفعال بالشر والقبح والذم وما الى ذلك من الأوصاف الا لأمر عرضى • وقد حصر هذه الأمور العرضية فى خمسة هى :

(أ) أن يكون الوصف بالشـــر أو القبح أو الذم من قبيل العرف والاصطلاح •

(ب) أو أن يكون لمخالفة الموصوف بهذه الصفات للطبع •

(جـ) أو لعدم موافقته للغرض •

(د) أو لعدم موافقته للشرع •

(هـ) أو لقصوره عن درجة كمال المطلوب •

فالأشياء فى ذاتها لا توصف بهذه الأوصاف ، وانما تلتحق بهـــا لأمور عارضة خارجة عن ذاتها ، كالثوم الذى ذكـــره (ابن عربى) فانه

فى ذاته لا يوصف بأنه مكروه أو مذموم ، وانمـا يكرهه ويذمه من يتأذى برائحته(١) ٠

ويقول الدكتور أبو العلا عفيفى فى شرحه لـ « فص حكمة شيثيه » ٠٠٠ فاذا قدر لشىء ما أزلا أن يكون على نحو ما من الوجـود ، وطلبت طبيعة ذلك الشىء ما قدر لها ، تحقق فى الحال ما طلبت ٠ وليس ما يجرى من الأحداث على مسرح الوجود الا ذاك ٠

هنا تظهر جبرية ابن عربى واضحة جليـة ، ولكنها ليست جبرية ميكانيكية أو مادية ترجع لطبيعة جامدة غير عاقلة ، بل هى نوع من الانسجام الأزلى pre established harmony الذى قال به ليبنتز ٠ كما أنهـا ليست الجبرية التى قال بهـا غير ابن عربى من المسلمين ٠ لأن الجبرية الاسلامية ثنوية تفترض وجود اللـه ووجـود العالم ، أما ابن عربى فيدين بحقيقة وجودية واحدة ٠ فنظام الوجود القـائم وماطبع فى جبلته من القوانين التى هى فى واقع الأمر قوانين الهيه وطبيعية معا ، كل ذلك هو الذى يقرر مصير العالم فى أية لحظة من لحظاته ٠ وهـذه النزعة أقرب ما تكون الى نزعة الرواقية فى الهياتهم ٠

أما النتيجة العملية لهذا المذهب ، من الناحية الصوفية ، فالرضا المطلق بقضاء الله وقدره ومحاولة الصوفى التخلص ـ ما أمكن ـ من ربقة العبودية الشخصية ليحقق فى نفسه الوحدة الذاتية مع الحق(٢) ٠

ان الوجود فى ذاته واحد ٠ وما يظهر فيه من خير وشـر ، وطاعة

---

(١) راجع شرح الفصوص ص ٣٣٩ وكذلك الفتوحات المكية ـ السفر الثالث ص ٢٧٠ ـ ٢٧٦ من نشرة د٠ عثمان يحى ـ الدار القومية وراجع أيضا د٠ محمود قاسم : محى الدين بن عربى وليبنتز ص ٧٨ ومابعـدها ط١ ـ مكتبة القاهرة الحديثة سنة ١٩٧٢م ٠

(٢) راجع شرح الفصوص ص٢٢ ٠

ومعصية انما يعبر تعبيرا حقيقيا عن خصائص الموجود ، وهى الخصائص الثابتة له فى عالم الذر ٠ انه يلزم لزوما طبيعيا للوجود أن يكون فيه هذا التناقض : ايمان وكفر ، خير وشر ، ثواب وعقاب ، طاعة ومعصية ، جمال وقبح — ٠وهذه كلها ينبغى أن ينظر اليها نظرة تقريرية لانظرة تقويمية ٠ لأن الحق شاء من الأزل أن يكون فى الوجود مؤمنون وغير مؤمنين ، أن يكون هناك طائعون وعاصون ، ومن غير الممكن أن يكون الكل مهتد ، لأن المشيئة الالهية لم تقض بذلك من الأزل ٠ ان ما يحدث لابد أن يحدث ، ومن الممتنع أن لايحدث ما حدث ، أو ما هو مقرر حدوثه ، لأن هذه كلها مقدرة من الأزل ، وهى تعبر عن طبيعة الموجودات كما قدرها بارئها من الأزل ٠

« فان ثبت أن الوجود للحق لا لك فالحكم لك بلا شك فى وجود الحق٠ وان ثبت أنك الموجود فالحكم لك بلا شك ٠ وان كان الحاكم الحق فليس له الا افاضة الوجود عليك والحكم لك عليك ٠ فلا تحمد الا نفسك ولا تذم الا نفسك ، وما يبقى للحق الا حمد افاضة الوجود لأن ذلك له لا لك ٠ فأنت غذاؤه بالأحكام وهو غذاؤك بالوجود ٠ — فتعين عليه ما تعين عليك ٠ فالأمر منه اليك ومنك اليه ٠ غير أنك تسمى مكلفا وما كلفك الا بما قلت له كلفنى بحالك وبما أنت عليه ٠

فيحمدنى وأحمده — ويعبدنى وأعبده
ففى حال أقربه — وفى الأعيان أجحده
فيعرفنى وأنكره — وأعرفه فأشهده
فأنى بالغنى وأنا — أساعده فأسعده
لذاك الحق أوجدنى — فأعلمه فأوجده
بذا جاء الحديث لنا — وحقق فى مقصده(١)

---

(١) (فص : حكمة مهيمية فى كلمة ابراهيمية ص٨٣ وراجع شرح هذه الأبيات للدكتور عفيفى ص ٦٥ — ٦٧ من الفصوص) وراجع شرح القاشانى ص ٢٤ ٠

وتتضح هذه المسألة أكثر فى « فص حكمة روحية فى كلمة يعقوبيه »
حيث يرى الشيخ الاكبر أن للحق وجهين فى الحكم على أحوال المكلفين وأعمال المكلفين « الوجه الأول الحكم عليها من ناحية الارادة الالهيه ٠ والوجه الثانى الحكم عليها من ناحية الأمر الالهى ٠ والأول هو الحكم الارادى ، والثانى الحكم التكليفى ٠ فالله يأمر العبد بأن يفعل كيت وكيت أو ينهاه عن فعل كيت وكيت ٠ويريد فى الوقت نفسه أن هذه الأوامر والنواهى يطيعها بعض الناس ويعصاها البعض الآخر ٠ ولاغضاضة فى مذهب ابن عربى أن نقول أن الله يريد وقوع المعصية : ذلك لأن الارادة الالهية تتعلق بالفعل بحسب ما يقتضيه علم الحق بذلك الفعل وفاعله ، ويتعلق علم الحق بالفاعل بحسب ما يعطيه المعلوم من ذاته ٠ فالله لايعلم الا ما هو واقع لا محالة ، وهو لا يريد الا ما يعلم ٠

بهذا المعنى يقول ابن عربى : ان كل انسان يطيع الارادة الالهية لأنه لايفعل من الأشياء الا ما كان متفقا مع الارادة الالهية ٠ وكان الأولى به أن يقول ان الارادة الالهية تطيع أفعال العباد وتخضع لها لأن الله لا يريد فعلا ــ طاعة كان أو معصية ــ الا اذا كان ذلك الفعل متحقق الوقوع ، وكان مما تقضى به طبيعة الفاعل ذاتها ٠

ولكن ليس كل انسان يطيع الأمر الالهى الذى هو الأمر التكليفى : فان اتى فعل العبد مطابقا لما أمر به او نهى عنه سمى ذلك منه طاعة ، وان خالف ما أمر به أو نهى عنه سمى معصية ٠ وعلى ذلك كان كفر فرعون ومعاصى العباد جميعا فى اتفاق تام مع ما أراد الله وما علمه أزلا ، لايختلفون فى ذلك مطلقا عمن اتت أفعالهم موافقة لأوامر الدين ٠

وخلاصة ذلك أن افعال العباد لاتوصف فى ذاتها بأنها طاعة أو معصية ، خير أو شر ، بل هى أفعال تقضى بها طبيعة الوجود : وانما

تدخل فى دائرة تلك الأحكام لسبب عارض وهو تطبيق المعـايير الدينية أو الأخلاقية عليها »(١) ٠

وفضلا عن هذا كله فان ما نعتقد أنه شـر أمر لايمكن رفعـه عن الوجود (أو من الوجود) لأنه يمثل الحاجة الدائمة لله من جهة مخلوقاته ، كما أنه ، من جهة أخرى ، يفسر بعض أسماء الله ٠ فلو لم يوجد ما نعتقد أنه شر لما كان لمثل هذه الأسماء الالهية من معنى أو دلالة كالغفار والستار والتواب والرحمن والمعطى والمذل والمنتقم والجبار ٠٠ ثم ما هـو الفرق حينذاك بين العبد والرب اذا لم يخطىء العبد ويطلب العفو من الله ٠ اننا نسبح بحمد الله ونشكره على ما أعطاه لنا ٠ فلو اننا كنا متساوين مـع الله لـما جاز لنا أن نحمده ونشكره ، ونرجوه ونخاف بطشه ٠٠٠ « أن العبادة الذاتية انما تتحقق بتجلى جميع الأسماء فيـه ٠ وتجلى اسـم التـواب والعفو والغفور والعـدل والمنتقم لايمكن الا اذا اقتضت المشيئة الالهية جريان الذنب على العبد ولذلك قال عليه الصلاة والسلام حـكاية عن ربه « أنين المذنبين أحب الى من زجل المسبحين » واعتبر بخطيئة آدم وداود عليهما السلام ٠ فان بعض كمـالات العبـد وقبول تجلى بعض الأسماء الالهية موقوف على انكساره بالذنب والاعتذار والتوبة ٠ ولهذا قال عليه الصلاة والسلام « لو لم تذنبوا لخشيت عليكم أشد من الذنب : العجب العجب العجب » الا ترى أن عصمتهم حملتهم على قولهم « ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك » ومن ثم قال عليه الصلاة والسلام « لولا انـكم تذنبون لذهب الله بكم وجاء بقوم يذنبون فيستغفرون فيغفر لهم » فضم بنى آدم المعصية الى الطاعة « عبارة توجب على الحق بأسماء كثيرة وذلك مما لم تقف الملائكة عليه أيضا لقصور نشأتهم »(٢) ٠

(هـ) الانسان الكامل :

أما فيما يتعلق بنظريته فى « الانسان الكامل » فانها تعـد امتدادا لقوله بالوجود الواحد الحى ٠ فهو يرى أنه قـد تجمعت فى الانسان كل

---

(١) راجع شرح الفصوص ص ١٠٣ ومابعدها ٠

(٢) شرح القاشانى للفصوص ص٢٠ ٠

الصفات التى يمكن أن يشاهد فيها اللـــه نفسه بحيث أضحى الانسان « كاملا » من جهة أنه « عين العالم » ٠٠ لما شاء الحق سبحانه من حيث اسمائه الحسنى التى لا يبلغها الاحصاء أن يرى أعيـانها ، أو ان شئت قلت أن يرى عينه فى كون جامع يحصر الأمر كله لكونه متصفا بالوجوه ، ويظهر به سره اليه : فان رؤية الشىء نفسه بنفسه ما هى مثل رؤيته نفسه فى أمر آخر يكون له كالمرآة ، فانه يظهر له نفسه فى صورة يعطيها المحل المنظور فيه مما لم يكن تظهر له من غير وجود هذا المحل ولا تجليه له(١) ٠

وكما أن الحضرة الالهية جامعة الأسماء كلها لاواسطة بينها وبين الذات فكذلك الحضرة الانسانية جامعة لها ٠ اذ الوجود ينزل من احدية جمع الذات الى الحضرة الالهية ، وفاض من مراتب الممكنات على الصورة الانتشارية حتى انتهى الى الانسان منصدغا بصبغ جميع المراتب فصار الانسان برزخا جامعا لأحكام الوجـوب والامكان كما كانت الحضـــرة الالهية جامعة للذات والأسماء كلها ، فظهر فيه ما فى الحضـرة الالهية فكان العالم بوجوده مرآة ولم تبق واسطة بين الحضرة الانسانية والذات الأحدية ٠ واذا كان جـــلاء مرآة العالم كان روح صورته وكانت الملائكة من بعض قوى تلك الصورة التى هى صورة العالم المعبر عنه فى اصطلاح القوم بالانسان الكبير فكانت الملائكة له كالقوى الروحانية والحسية التى فى النشأة الانسانية ، فكانت القوى الروحانية والنفسانية ملائكة وجـود الانسان ، لأن قوى العالم اجتمعت فيـــه بأسرها ٠ فالانسان عالم صغير والعالم انسان كبير لوجود الانسان فيـه ٠ الا أن أحدية جمع الوجـــود التى ناسب بها العالم الحضرة الالهية لم توجـــد فى جميع أجـــزائه الا فى الانسان ٠ فكان الانسان مختصرا من الحضرة الالهية ولهذا قال « خلق آدم على صورته »(٢) ٠

---

(١) فصوص الحكم : فص حكمه الهية فى كلمة ادمية ص ٤٨ ـ ٤٩ ٠

(٢) فص حكمة الهيه فى كلمة آدمية ، شـــرح القاشانى ص١٥ ٠ وراجع أيضا هانز هينرش شيدر : نظرية الانسان الكامل عند المسلمين ص ٦٣ ـ ٦٧ ترجمة د٠ عبد الرحمن بدوى فى كتابه : الانسان الـــكامل فى الاسلام ط٢ سنة ١٩٧٦ ـ الكويت ٠

الانسان اذن عين الحق وعين صفاته ، انه حق وخلق ، واحد وكثير · والانسان بهذا انما يجمع بين نوعين من الصفات : فهو أزلى أبدى باعتباره عين الحق ، وهو عارض حادث من جهة أنه نموذج للخلق وفى هذا الصدد يقول فى حديثه عن الانسان ·· فسمى هذا المذكور انسانا وخليفة : فأما انسانيته فلمعلوم نشأته وحصر الحقائق كلها · وهو للحق بمنزلة انسان العين من العين الذى يكون به النظر ، وهو المعبر عنه بالبصر فلهذا سمى انسانا · فانه به ينظر الحق الى خلقه فيرحمهم · فهو الانسان الحادث الازلى والنشء الدائم الأبدى والكلمة الفاصلة الجامعة · قيام العالم بوجوده · فهو من العالم كفص الخاتم من الخاتم ، وهو محل النقش والعلامة التى بها يختم بها الملك على خزانته · وسماه خليفة من أجل هذا لأنه تعالى الحافظ به خلقه كما يحفظ الختم الخزائن(١) ·

(و) وحدة الأديان :

أما فيما يتعلق بوحدة الأديان فأمر متوقع من مذهب انتهى الى القول بأن الكثرة وهم والتعدد خداع من خداع الحواس وقصور من العقل البشرى · لأن الحق والحقيقة والعين واحدة كلها · كيف لا وكل هذه الكثرة الظاهرة ليست الا مرايا أو مجالى أو صور تتجلى من خلالها الحقيقة الواحدة الا وهى الذات الالهية · اذ سوف يكون مصدر الأديان كلها ، من ثم ، واحدا · ولذلك فان العارف الحق هو من يعبد الله فى كل هذه الصور ، وهو من يتسع صدره لكل مظاهر العبادة · لأن عبادتى لأى موجود من الموجودات ، وفى أى مكان من الأمكنة ، وعلى أية صورة من الصور انما هى – فى الحقيقة – عبادة لله وحده · ولهذا يصرح ابن عربى بقوله « ··· فان العارف من يرى الحق فى كل شىء ، بل يراه

---

(١) المرجع السابق ص٥٠ وراجع د· أبو الوفا الغنيمى التفتازانى مدخل الى التصوف الاسلامى ص٢٤٧ ومابعدها – دار الثقافة للطباعة والنشر – القاهرة سنة ١٩٧٤ ·

عين كل شيء(١) • ويقول : •• والعارف من رأى كل معبود مجلى للحق يعبد فيه • ولذلك سموه كلهم الها مع اسمه الخاص بحجر أو شجر أو حيوان أو انسان أو كوكب أو ملك (٢) • وعلى ضوء ذلك يمكن أن نفهم بعض أشعار ابن عربي والتي قال فيها :

لقد صار قلبي قابلا كل صورة
فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف
والواح توراة ومصحف وقرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت
ركائبه فالدين ديني وايماني

ويقول :

عقد الخلق في الاله عقائدا
وأنا شهدت جميع ما عقدوه(٣)

وقد ميز الشيخ الاكبر في هذا الصدد بين مفهوم الناس ـ « للالوهية » وبين الذات » أو « عين الله » • وهي تفرقة دقيقة وتحل كثيرا من الاشكالات • فهو يرى ان الذات واحدة لا تعدد فيها ولا انقسام ولا تجزيء ، بل انها لا تدرك بانواع من انواع الادراك • اما الالوهية « كمفهوم » للذات متصور للأذهان ، فانها تتجلى في مرايا الوجود •ومن هنا كانت عبادة الناس لبعض مظاهر الطبيعة • ومن هنا أيضا كان اختلافهم حول مفهوم « الالوهية » فحسب ، ولم يكن اختلافهم متعلقا بـ « الذات » •

يقول ابن عربي « ••• كان الله ولا شيء معه » انما هو الالوهية لا « الذات » وكل حكم يثبت في باب العلم الالهي للذات انما هو للالوهية ،

---

(١) فص حكمة امامية في كلمة هارونية ص ١٩٢ •
(٢) المرجع السابق ص١٩٥ •
(٣) راجع شرح فصوص الحكم ص٢٨٩ •

وهى (أعنى الالوهية) نسب واضافات وسلوب : فالكثرة فى النسب (التى هى من أحكام الالوهية) لا فى العين (التى هى بالذات) . وهنا زلت أقدام من شرك ، بين ما يقبل التشبيه (وهو الالوهية) وبين ما لا يقبله (وهى الذات) عند كلامهم فى « الصفات »(١) .

---

(١) الفتوحات المكية ـ السفر الأول ص١٩٠ نشرة د . عثمان يحى .

ملاحـــق الـكتاب

١ ـ علم التصـوف(١)

هـذا العلم من علوم الشريعة الحادثة فى الملة · وأصله أن ـ طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريقة الحق والهداية ·

وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع الى الله تعالى والاعراض عن زخرف الدنيا وزينتها ، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه ،والانفراد عن الخلق فى الخلوة للعبادة · وكان ذلك عاما فى الصحابة والسلف ·

فلما فشا الاقبال على الدنيا فى القرن الثانى وما بعده ، وجنح الناس الى مخالطة الدنيا ، اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة · وقال « القشيرى » رحمه الله ··· « ولا يشهد لهـذا الاسم اشتقاق من جهة العربية ولا قياس ، والظاهر أنه لقب · ومن قال اشتقاقه من الصفاء أو من الصفة فبعيد من جهة القياس اللغوى · قال « وكذلك من الصوف لانهم لم يختصوا بلبسه » ·

قلت : والأظهر ان قيل بالاشتقاق أنه من الصوف ، وهم فى الغالب مختصون بلبسه ، لما كانوا عليه من مخالفة الناس فى لبس فاخرالثياب الى لبس الصوف ·

---

(١) ابن خلدون : المقدمة ص١٠٦٣ لجنة البيان العربى سنة ١٣٧٩هـ سنة ١٩٦٠م تحقيق د · على عبد الواحد وافى ·

فلما اختص هؤلاء بمذهب الزهد والانفراد عن الخلق والاقبال على العبادة ، اختصوا بمواجد مدركه لهم · وذلك أن الانسان ، بما هو انسان ، انما يتميز عن سائر الحيوان بالادراك· وادراكه نوعان :

ـ ادراك للعلوم والمعارف من اليقين والظن والشك والوهم ·

ـ وادراك للأحوال القائمة من الفرح والحزن والقبض والبسط والرضا والغضب والصبر والشكر وأمثال ذلك ·

فالمعنى العاقل والمتصرف فى البدن ينشأ من ادراك واردات وأحوال وهى التى يميز بها الانسان كما قلناه · وبعضها ينشأ من بعض ، كما ينشأ العلم من الادلة والفرح والحزن عن ادراك مؤلم أو المتلذذ له ··· وكذلك المريد فى مجاهدته وعبادته لابد وان ينشأ له عن كل مجاهدة حال هى نتيجة لتلك المجاهدة ·

وتلك الحالة : اما أن تكون عبادة فترسخ وتصير مقاما للمريد ، واما أن لا تكون عبادة ، وانما تكون صفة حاصلة للنفس من حزن أو سرور أو نشاط أو كسل أو غير ذلك ·

والمقامات لا يزال المريد يترقى فيها من مقام الى مقام الى أن ينتهى الى التوحيد والمعرفة التى هى الغاية المطلوبة للسعادة · قال صلى الله عليه وسلم ، : « من مات يشهد ان لا اله الا الله دخل الجنة » · فالمريد لابد له من الترقى فى هذه الأطوار ·

وأصلها كلها الطاعة والاخلاص ، ويتقدمها الايمان ويصاحبها وتنشأ عنها الأحوال والصفات نتائج وثمرات ، ثم تنشأ عنها أخرى وأخرى الى مقام التوحيد والعرفان ·

واذا وقع تقصير فى النتيجة أو خلل فيعلم أنه أتى من قبيل التقصير فى الذى قبله · وكذلك فى الخواطر النفسانية والواردات القلبية ·

فلهـذا يحتاج المريد الى محاسبة نفسه فى سائر أعماله ، وينظر فى خفاياها لأن حصول النتائج عن الأعمـال ضرورى ،وقصـورها من الخلل فيها كذلك · والمريد يجد ذلك بذوقه ويحاسب نفسه على أسبابه · ولا يشاركهم فى ذلك الا القليل من الناس ، لأن الغفلة عن هـذا كأنها شاملة · وغاية أهل العبادات اذا لم ينتهوا الى هـذا النوع أنهم يأتون بالطاعات مخلصة من نظر الفقه فى الاجزاء والامتثال · وهؤلاء يبحثون عن نتائجها بالاذواق والمواجد ليطلعوا على أنهـا خالصة من التقصير أولا ·

فظهر أن أهل طريقتهم كلها محاسبة النفس على الأفعال والتروك والكلام فى هـذه الأذواق والمواجد التى تحصل عن المجاهدات ، ثم تستقر للمريد مقاما ويترقى منها الى غيرها ·

ثم لهم مع ذلك آداب مخصوصة بهم واصطلاحات فى ألفاظ تدور بينهم · اذ الأوضاع اللغوية انما هى للمعانى المتعارفة · فاذا عرض من المعانى ما هو غير متعارف ،اصطلحنا عن التعبير عنه بلفظ يتيسر فهمه منه · فلهدا اختص هؤلاء بهذا النوع من العـلم الذى ليس يوجد لغيرهم من أهل السريعة الكلام فيه · وصار علم الشريعة على صنفين : صنف مخصـوص بالفقهـاء وأهل الفتيـا وهى الاحكام العـامة فى العبادات والعـادات والمعـاملات · وصـنف مخصـوص بالقوم فى القيام بهـذه المجاهدة ومحاسبة النفس عليها ، والكلام فى الأذواق والمواجد العارضة فى طريقها ، وكيفية الترقى فيها من ذوق الى ذوق وشرح الاصطلاحات التى تدور بينهم فى ذلك ·

فلما كتبت العلوم ودونت ، وألف الفقهاء فى الفقه وأصوله والكلام والتفسير وغير ذلك ، كتب رجال من أهل هـذه الطريقة فى طريقهم ·

فمنهم من كتب فى أحكام الورع ومحاسبة النفس على الاقتداء فى الأخذ والترك ، كما فعله المحاسبى فى كتاب « الرعاية » له ·

ومنهم من كتب فى آداب الطريقة وأذواق أهلهـا ومواجـدهم فى الأحـوال كما فعله « القشيرى » فى كتاب « الرسالة » و « السهروردى » فى كتاب « عوارف المعارف » وأمثالهم ·

وجمع الغزالى » رحمه الله ، بين الامرين فى كتاب « الأحياء » فدون فيه أحكام الورع والاقتداء ، ثم بين آداب القوم وسنتهم وشرح اصطلاحاتهم فى عباراتهم · وصار علم التصوف فى الملة علما مدونا بعد أن كانت الطريقة عبادة فقط ، وكانت أحكامها انما تتلقى من صدور الرجال ، كما وقع فى سائر العلوم التى دونت بالكتاب من التفسير والفقه والحديث والأصول وغير ذلك ·

ثم ان هـذه المجاهدة والخلوة والذكر يتبعها غالبا كشف حجاب الحس ، والاطلاع على عوالم من أمر الله ، ليس لصاحب الحس والادراك شىء منها · والروح من تلك العوالم ·

وسبب هـذا الكشف أن الروح اذا رجع عن الحس الظاهر الى الباطن ضعفت أحوال الحس ، وقويت الروح ، وغلب سلطانه ، وتجدد نشوة ، وأعان على ذلك الذكر · فانه كالغذاء لتنمية الروح ، ولا يزال فى نمـو وتزيد الى أن يصير شهودا بعد أن كان علما ، ويكشف حجاب الحس ويتم وجـود النفس الذى لها من ذاتهـا وهو عين الادراك ، فيتعرض حينئذ للمواهب الربانية والعلوم اللدنية والفتح الالهى ، وتقرب ذاته فى تحقيق حقيقتها من الافق الأعلى ، أفق الملائكة وهذا الكشف كثيرا ما يعرض لأهل المجاهدة فيدركون من حقائق الوجود مالا يدرك سواهم · وكذلك يدركون كثيرا من الواقعات قبل وقوعها ، ويتصرفون بهممهم وقوى نفوسهم فى الموجودات السفلية ، وتسير طوع ارادتهم ·

فالعظمـــاء منهم لا يعتبرون هـذا الكشـــف ولا هـذا التصرف ولا يخبرون عن حقيقة شىء لم يؤمروا بالتكلم فيه · بل يعـدون ما وقع لهم من ذلك محنة ويتعوذون منه اذا وقع لهم · وقد كان الصحابة ، رضى

الله عنهم على مثل هـذه المجاهدة ، وكان حظهم من هـذه الكرامات أوفر الحظوظ ، لكنهم لم يقع لهم بها عناية ·

ثم ان قوما من المتأخرين انصرفت عنايتهم الى كشف الحجاب والكلام فى المدارك التى وراءه · واختلفت طرق الرياضة عنهم فى ذلك باختلاف تعليمهم فى اماتة القوى الحسـية وتغذية الروح العاقل بالذكر ، حتى يحصل للنفس ادراكها الذى لها من ذاتها بتمام نشوها وتغذيتها · فاذا حصل ذلك زعموا أن الوجود قد انحصر فى مداركها حينئذ ، وأنهم كشفوا ذوات الوجود وتصـوروا حقائقهـا كلها من العرش الى الفرش (المطر الخفيف أو الفضاء الواسع) · هكذا قال الغزالى رحمه الله فى كتاب الأحياء بعد ذكر صورة الرياضة ·

ثم أن هـذا الكشف لا يكون صحيحا كاملا عندهم الا اذا كان ناشئا عن الاستقامة ، لأن الكشف قد يحصل لصاحب الجوع والخلوة وان لم يكن هناك استقامة كالسحرة وغيرهم من المرتاضين · وليس مرادنا الا الكشف الناشىء عن الاستقامة ·

ومثاله أن المرآة الصقيلة اذا كانت محدبة أو مقعرة وحوذى بهـا جهـة المرئى ، فـانه يتشكل فيه معوجا على غير صـورته ، واذا كانت مسطحة تشكل فيها المرئى صحيحا ، فالاستقامة للنفس كالانبساط للمرآة فيما ينطبع فيها من الأحوال ·

تفصيل وتحقيق :

يقع كثيرا من كلام أهل العقائد من علماء الحديث والفقه أن الله تعالى مباين لمخلوقاته ، ويقع للمتكلمين أنه لا مباين ولا متصـل ، ويقع للفلاسفة أنه لا داخل العالم ولا خارجه · ويقع للمتأخرين من المتصوفه أنه متحد بالمخلوقات ؟ أما بمعنى الحلول فيها أو بمعنى أنه هو عينها · وليس هناك غيره جملة ولا تفصيلا · فلنبين تفصيل هـذه المذاهب ونشرح حقيقة كل واحد منها ··· فنقول : ان المباينة تقال لمعنيين :

(أ) أحـدهما المباينة فى الحيز والجهة ، ويقابله الاتصال · وتشعر هـذه المقابلة على هـذا التقييد بالمكان : امـا صريحا وهو تجسـيم او لزوما وهو تشبيه من قبيل القول بالجهة · وقد نقل مثله عن بعض علماء السلف من التصريح بهذه المباينة ، فيحتمل غير هـذا المعنى · ومن أجل ذلك أنكر المتكلمون هـذه المباينة · وقالوا لا يقال فى البارى انه مباين مخلوقاته ولا متصل بها لان ذلك انما يكون للمتحيزات (الجماد لا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز) ·

(ب)وأما المعنى الآخر للمباينة فهو المغايرة والمخالفة · فيقال البارىء مباين لمخلوقاته فى ذاته وهويته ووجوده وصـفاته · ويقابله الاتحـاد والامتزاج والاختلاط · وهـذه المباينة هى مذهب أهل الحق كلهم من جمهور السلف وعلماء الشرائع والمتكلمين والمتصوفة الأقدمين كأهل الرسالة ومن نحا منحاهم ·

وذهب جماعة من المتصـوفة والمتـأخرين الـذى صـيروا المـدارك الوجدانية علمية نظرية الى أن البارىء تعالى متحد بمخلوقاته فى هويته ووجوده ، وصفاته ، وربما زعموا أنه مذهب الفلاسفة قبل أرسطو مثل افلاطون وسقراط !! ··· وهـذا الاتحاد هو الحلول الذى تدعيه النصارى فى المسيح عليه السلام ، وهو أغرب لأنه حلول قديم فى محدث أو اتحاده به · وهو أيضا عين ما تقوله الامامية من الشيعة فى الأئمة ·

وتقرير هـذا الاتحاد فى كلامهم على طريقتين :

الأولى :

ان ذات القديم كامنة فى المحدثات محسوسها ومعقولها متحدة بها فى التصـورين · وهى كلها مظـاهر لها ، وهو القائم عليها أى المقوم لوجودها بمعنى لولاه كانت عدما وهو رأى أهل الحلول ·

الثانية :

طريق أهل الوحـدة المطلقة · وكأنهم اسـتشعروا من تقرير أهـل

الحلول الغيرية المنافية لمعقول الاتحاد ، فنفوها بين القديم وبين المخلوقات فى الذات والوجود والصفات وغالطوا فى غيرية المظاهر المدركة بالحس والعقل ، بأن ذلك من المدارك البشرية وهى أوهام · ولا يريدون الوهم الذى هو قسيم العلم والظن والشك ، وانما يريدون انها كلها عدم فى الحقيقة(و) وجود فى المدارك البشرية فقط · ولا وجود بالحقيقة الا للقديم لا فى الظاهر ولا فى الباطن ··· والتعويل فى تفقه ذلك على النظر والاستدلال كما فى المدارك البشرية غير مفيد · لأن ـ ذلك انما ينقل من المدارك الملكية، وانما هى حاصلة للأنبياء بالفطرة ومن بعدهم للأولياء بهدايتهم ·

وكذلك ذهب آخرون منهم الى القول بالوحدة المطلقة ، وهو رأى غريب من الأول فى تعلقه وتفاريعه · يزعمون فيه أن الوجود كله له قوى فى تفاصيله بها كانت حقائق الموجودات وصورها وموادها والعناصر انما كانت بما فيها من القوى وكذلك مادتها لها فى نفسها قوة كان بها وجودها · ثم أن المركبات فيها تلك القوى متضمنه فى القوة التى كان بها التركيب كالقوة المعدنية ··· ثم الحيوانية ··· والقوة الجامعة للكل من غير تفصيل هى القوة الالهية التى انبثت فى جميع الموجودات كلية وجزئية وجمعتها وأحاطت بها من كل وجه لا من جهة الظهور ولا من جهة الخفاء ولا من جهة الصورة ولا من جهة المادة · فالكل واحد هو نفس الذات الالهية وهى فى الحقيقة واحدة بسيطة والاعتبار هو المفصل لها ·

ثم أن هؤلاء المتأخرين من المتصوفة المتكلمين فى الكشف وفيما وراء الحس توغلوا فى ذلك ، فذهب الكثير منهم الى الحلول والوحدة كما أشرنا اليه ··· مثل الهروى فى كتاب « المقامات » ·· وتبعهم ابن عربى وابن سبعين ·

وظهر فى كلام المتصوفة القول بالقطب ، ومعناه رأس العارفين ، يزعمون أنه لا يمكن أن يساويه أحد فى مقامه فى المعرفة حتى يقبضه الله · ثم يورث مقامه لآخر من أهل العرفان ·

ثم قالوا بترتيب وجود الأبدال بعد هذا القطب كما قاله الشيعة في النقباء ٠

فصـــل

ثم ان كثيرا من الفقهاء وأهل الفتيا ، انتدبوا للرد على هؤلاء المتأخرين في هذه المقالات وأمثالها ، وشملوا بالنكير سائر ما وقع لهم في الطريقة ٠

ـ والحق أن كلامهم معهم (مع الصوفية) فيل تفصيل ٠ فان كلامهم في اربعة مواضع :

أحـــدهما :

الكلام على المجاهدات وما يحصل من الاذواق والمواجد ومحاسبة النفس على الأعمال لتحصل تلك الاذواق التي تصير مقاما ، ويترقى منه الى غيره كما قلناه ٠

وثانيهـــا

الكلام في الكشف والحقيقة المدركة من عالم الغيب مثل الصـفات الربانية والعرش والكرسي والملائكة والوحي والنبوة والروح وحقائق كل موجود غـائب أو شـاهد ٠ وتركيب الأكوان في صدورها عن موجدها وتكونها كما مر ٠

وثالثهـــا:

التصرفات في العوالم والأكوان بأنواع الكرامات ٠

ورابعهـــا :

الفاظ موهمة الظاهر صدرت من الكثير من ائمة القوم يعبرون عنها في اصطلاحهم بالشطحات تستشكل ظواهرها ، فمنكر ومحسن ومتأول ٠

١ ـ فأما الكلام في المجاهدات والمقامات وما يحصل من الأذواق

والمواجد فى نتائجها ومحاسبة النفس على التقصير فى أسبابها فأمر لا مدفع فيه لأحد ، وأذواقهم فيه صحيحة والتحقق بها هو عين السعادة ·

٢ ـ وأما الكلام فى الكشف واعطاء حقائق العلويات وترتيب صدور الكائنات ، فاكثر كلامهم فيه نوع من المتشابه لما أنه وجدانى · وفاقد الوجدان عندهم بمعزل عن اذواقهم فيه · واللغات لا تعطى دلالة على مرادهم منه لأنها لم توضع الا للمتعارف ـ وأكثره من المحسوسات · فينبغى ان لانتعرض لكلامهم فى ذلك ، ونتركه فيما تركناه من المتشابه · ومن رزقه الله فهم شىء من هذه الكلمات على الوجه المرافق لظاهر الشريعة فاكرم بها سعادة ·

٣ ـ وأما الكلام فى كرامات القوم وأخبارهم بالمغيبات وتصرفهمفى الكائنات فأمر صحيح غير منكر · وان مال بعض العلماء الى انكارها فليس ذلك من الحق ·

٤ ـ وأما الألفاظ الموهمة التى يعبرون عنها بالشطحات ويؤاخذهم بها اهل الشرع ، فاعلم أن الانصاف فى شأن القوم أنهم اهل غيبة عن الحس ، والواردات تملكهم حتى ينطقوا عنها بما لا يقصدونه وصاحب الغيبة غدر مخاطب والمجبور معذور ·

فمن علم منهم فضله واقتداؤه حمل على القصد الجميل من هذا وأمثاله ·

وان العبارة عن المواجد صعبة لفقدان الوضع لها كما وقع لأبى يزيد البسطامى وامثاله ·

ومن لم يعلم فضله ولا اشتهر فمؤاخذ بما صدر عنه من ذلك · اذ لم يتبين لنا ما يحملنا على تأويل كلامه ·

واما من تكلم بمثلها وهو حاضر فى حسه ولم يملكه الحال فمؤاخذ ايضا ·

وسلف المتصوفة من اهل الرسالة أعلام الملة ······· ولم يكن

لهم حرص على كشف الحجاب ، ولا هـذا النوع من الادراك • انمـا همهم الاتباع والاقتداء مـا استطاعوا • ومن عرض له شىء من ذلك أعرض عنه ولم يحفل بـه ، بل يفرون منه ويرون انه من العوائق والمحن • وأنه ادراك من ادراكات النفس مخلوق حادث وأن الموجودات لا تنحصر فى مدارك الانسان ، وعلم الله أوسع وخلقه اكبر وشريعته بالهداية أملك • فلم ينطقوا بشىء مما يدركون بل حظروا الخوض فى ذلك • ومنعوا من يكشف له الحجـاب من أصـحابهم من الخوض فيه والوقوف عنده ، بل يلتزمون طريقتهم كما كانوا فى عالم الحس قبل الكشـف من الاتبـاع والاقتداء ويأمرون أصحابهم بالتزامه ا•

وهكذا ينبغى أن يكون حال المريد • والله الموفق للصـواب والله أعلم بحقيقة الحال •

* * *

٢ ـ التصـوف[١]

مذهب كله جد فلا يخلطونه بشيء من الهزل ·

وقيل : تصفية القلب عن موافقة البريه ، ومفارقة الاخلاق الطبيعية واخماد الصفات البشرية ، ومجانبة الدعاوى النفسانية ، ومنازلة الصفات الروحانية ، والتعليق بعلوم الحقيقـة ، واسـتعمال ما هو أولى على السرمدية ، والنصح لجميع الأمة ، والوفاء لله تعالى على الحقيقة ، واتباع رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الشريعة ·

وقيل : ترك الاختيار ·

وقيل : بذل المجهود والأنس بالمعبود ·

وقيل : حفظ حواسك من مراعاة أنفاسك ·

وقيل : الاعراض عن الاعتراض ·

وقيل هو صفاء المعاملة مع الله تعالى ، وأصله التفرغ عن الدنيا ·

وقيل : الصبر تحت الأمر والنهى ·

وقيل : خدمة التشرف وترك التكلف واستعمال التظرف ·

وقيل : الأخـذ بالحقائق والكلام بالدقائق والاياس مما فى أيدى الخلائق[١] ·

---

(١) الجرجانى · التعريفات ص٥٢ طبعة ـ مصطفى البابى الحلبى ـ القاهرة سنة ١٣٥٧هـ ـ سنة ١٩٣٨م ·

٣ ـ بعض اصطلاحات الصوفية (١)

الهـاجس :

يعبرون به عن الخاطر الأول ، وهو الخاطر الربانى ، وهو لا يخطىء أبدا • وقد يسميه سهل : السبب الاول ، ونقر الخاطر • فاذا تحقق فى النفس سموه ارادة • فاذا تردد الثالثة سموه همه ، وفى الرابعة سموه عزما • وعند التوجه الى القلب ان كان خاطر فعل سموه قصدا ، ومع الشروع فى الفعل سموه نية •

المريد :

هو المتجرد عن ارادته • وقال أبو حامد : هو الذى فتح له باب الأسماء ودخل فى جملة المتوصلين الى الله بالاسم •

المـراد :

عبارة عن المجذوب عن ارادته مع تهىء الأمور له ، فجاوز الرسوم كلها والمقامات من غير مكابدة •

السـالك :

هو الذى مشى على المقامات بحاله لا بعلمه ، فكان العلم له عينا •

المسـافر :

هو الذى سافر بفكره فى المعقولات والاعتبارات فعبر من عدوة الدنيا الى عدوة القصوى •

السـفر •

عبارة عن القلب اذا اخذ فى التوجه الى الحق تعالى بالذكر •

---

(١) ابن عربى : الفتوحات المكية •

الطريق :

عبارة عن مرأسم الحق تعالى المشروعة التى لا رخصة فيها ·

الوقت :

عبارة عن حالك فى زمان الحـال لا تعلق له بالماضى ولا بالمستقبل ·

الأدب :

يريدون به أدب الشريعة ووقتا أدب الخدمة ، ووقتا أدب الحق ·

وأدب الشريعة : الوقوف عند رسومها ·

وأدب الخدمة : الفناء عن رؤيتها مع المبالغة فيها ·

وأدب الحق . أن تعرف مالك وماله ، والأديب من أهل البساط ·

المقـام :

عبارة عن استيفاء حقوق المراسم على التمام ·

الحال :

هو ما يرد على القلب من غير تعمد ولا اجتـلاب · ومن شـرطه أن يزول ويعقبه المثل ، وأن يبقى ولا يعقبه المثل · فمن أعقبه المثل قـال بدوامه ، ومن لم يعقبه المثل قال بعدم دوامه · وقد قيل الحال : تغير الأوصاف على العبد ·

عين التحكم :

هو أن يتحدى الولى بما يريده اظهارا لمرتبته لمن يراه ·

الانزعاج :

وهو اثر المواعظ الذى فى قلب المؤمن · وقد يطلق ويراد به التحرك للوجد والأنس ·

الشـطح :

عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى ، وهى نادرة أن توجد من المحققين ٠

العدل والحق المخلوق به :

عبارة عن أول موجود خلقه الله ، وهو قوله تعالى : وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما الا بالحق ٠

الأفراد :

عبارة عن الرجال الخارجين عن نظر القطب ٠

القطب وهو الغوث :

عبارة عن الواحد الذى هو موضع نظر الله من العالم فى كل زمان ، وهو على قلب اسرافيل عليه السلام ٠

الأوتاد :

عبارة عن اربعة رجال منازلهم على منازل أربعة اركان من العالم ، شرق وغرب وشمال وجنوب ، مع كل واحد منهم مقام تلك الجهة ٠

البـدلاء :

هم سبعة ومن سافر من القوم عن موضعه وترك جسدا على صورته حتى لا يعرف احد أنه فقد فذلك هو البدل لا غير ، وهم على قلب ابراهيم عليه السـلام ٠

النقبـاء :

هم الذين استخرجوا خبايا النفوس وهم ثلثمائه ٠

النجبـاء :

هم أربعون وهم المشغولون بحمل أثقال الخلق فلا يتصرفون الا فى حق الغير ٠

الامامان :

هما شخصان احدهما عن يمين الغوث ونظره فى الملكوت والآخر عن يساره ونظره فى الملك ، وهو أعلى من صاحبه ، وهو الذى يخلف الغوث ٠

الامنـــاء :

الملامتية ٠

الملامتية :

هم الذين لم يظهر على ظواهرهم مما فى بواطنهم اثر البتة ، وهم أعلى الطائفة ، وتلامذتهم يتقلبون فى اطوار الرجولية ٠

المكـــان :

عبارة عن منازل فى البساط لا تكون الا لأهل الكمال الذين تحققوا بالمقامات والأحوال وحازوهما ، الا المقام الذى فوق الجلال والجمال ، فلا صفة لهم ولا نعت ٠

القبض:

حال الخوف فى الوقت ٠ وقيل وارد يرد على القلب يوجب الاشـارة الى عتاب وتاديب ٠ وقيل أخذ وارد الوقت ٠

البســط :

وهو عندنا حال من يسع الأشياء ولا يسعه شىء ٠ وقيل هو حال الرجاء ٠ وقيل هو وارد يوجب الاشارة الى رحمة وأنس ٠

الهيبة :

هى اثر مشاهدة جلال الحضرة الالهيـة فى القلب ، وهو جمـال الجلال ٠

الأنس :

اثر مشـاهدة جمـال الحضرة الالهيـة فى القلب ، وهو جمـال الجلال ٠

التواجد :

استدعاء الوجد ، وقيل اظهار حالة الوجد من غير وجد ·

الوجد :

ما يصادف القلب من الاحوال المفنية له عن شهوده ·

الوجود :

وجدان الحق فى الوجد ·

الجلال :

نعوت القهر من الحضرة الالهية :

الجمع :

اشارة الى حق بلا خلق ·

جمع الجمع

الاستهلاك بالكلية فى الله ·

الفرق :

اشارة الى خلق بلا حق ، وقيل مشاهدة العبودية ·

البقـــاء :

رؤية العبد قيام الله على كل شىء ·

الفنــاء :

عدم رؤية العبد لفعله بقيام الله على ذلك ·

الغيبة :

غيبة القلب عن علم ما يجرى من أحوال الخلق لشغل الحس بما ورد عليه ·

الحضـــور :

حضــور القلب بالحق عند الغيبة عن الخلق ·

الصــحو :

رجوع الى الاحساس بعد الغيبة بوارد قوى ·

الســكر :

غيبة بوارد قوى ·

الذوق :

أول مبادىء التجليات الالهية ·

الشرب :

أوسـط التجليات التى غاياتها فى كل مقام ·

المحــو :

رفع أوصاف العادة ، وقيل ازالة العلة ·

الاثبات :

اقامة أحكام العبادة ، وقبل اثبات المواصلات ·

القرب :

القيام بالطاعة ، وقد يطلق القرب على حقيقة قاب قوسين ·

البعــد :

الاقــامة على المخــالفة ، وقد يكون البعــد منك ويختلف باختلاف الأحوال ، فيدل على ما يراد به قرائن الاحوال ولك القرب ·

الحقيقة :

سلب آثار أوصافك عنك بأوصافه بأنه الفاعل بك فيك منك لا أنت ـ ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها ٠

النفس :

روح يسلطه الله تعالى على نار القلب ليطفىء شرارها ٠

الخاطر :

ما يرد على القلب والضمير من الخطاب ربانيا كان أو ملكيا أو نفسانيا أو شيطانيا من غير اقامة ، وقد يكون كل وارد لا تعمل لك فيه ٠

علم اليقين :

ما أعطاه الدليل ٠

عين اليقين :

ما أعطته المشاهدة ٠

حق اليقين :

ما حصل من العلم بما أريد به ذلك الشهود ٠

الوارد :

ما يرد على القلب من الخواطر المحمودة من غير أن تعمل ، ويطلق بازاء كل ما يرد على كل اسم على القلب ٠

الشـاهد :

ما تعطيه المشاهدة من الاثر فى القلب ، فذلك هو الشاهد ، وهو على حقيقة ما يظهر للقلب من صورة المشهود ٠

النفس ٠

ما كان معلولا من أوصاف العبد ٠

الروح :

يطلق بازاء الملقى الى القلب من علم الغيب على وجه مخصوص ٠

السر :

يطلق فيقال سر العلم بازاء حقيقة العالم به ، وسر الحال بازاء معرفة مراد الله فيه ، وسر الحقيقة ما تقع به الاشارة ٠

الوله :

افراط الوجد ٠

الوقفة :

حبس بين المقامين ٠

الفترة :

خمود نار البداية المحرقة ٠

التجريد :

اماطة السوى والكون عن القلب والسر ٠

التفريد :

وقوفك بالحق معك ٠

اللطيفة :

كل اشارة دقيقة المعنى تلوح فى الفهم لا تسعها العبارة ، وقد تطلق بازاء النفس الناطقة ٠

العلة :

تنبيه الحق لعبده بسبب أو بغير سبب ٠

الرياضة ٠

رياضة أدب ، وهو الخروج عن طبع النفس ٠ ورياضة طلب ، وهو صحة المراد له ٠ وبالجملة هى عبارة عن تهذيب الأخلاق النفسية ٠

المجاهدة :

حمل النفس على المشاق البدنية ، ومخالفة الهوى على كل حال ٠

الفصـل :

فوت ما ترجوه من محبوبك ، وهو عندنا تميزك عنه بعـد حـال الاتحـاد ٠

الذهاب :

غيبة القلب عن كل محسـوس بمشـاهدة محبوبه كـائنا المحبوب ما كان ٠

الزمان :

السلطان ٠

الزاجر :

واعظ الحق فى قلب المؤمن ، وهو الداعى الى الله ٠

السـحق :

ذهاب تركيبك تحت القفر ٠

المحق :

فناؤك فى عينه ٠

السـتر :

كل ما يسترك عما يفنيك ٠ وقيل : غطاء الكون ٠ وقد يكون الوقوف على العادة ٠ وقد يكون الوقوف مع نتائج الأعمال ٠

التجلى :

ما ينكشف للقلوب من انوار الغيوب

التخلى :

اختيار الخلوة والاعراض عن كل ما يشغل عن الحق ·

المحـــاضرة :

حضور القلب بتوارد البرهان ، ومجاراة الأسماء الالهية بما هى عليها من الحقائق ·

المكاشفة :

تطلق بازاء الأمانة بالفهم · وتطلق بازاء تحقيق زيادة الحال ، وتطلق بازاء تحقيق الاشارة ·

المشاهدة :

تطلق على رؤية الأشياء بدلائل التوحيد · وتطلق بازاء رؤية الحق فى الأشياء ، وتطلق بازاء حقيقة اليقين من غير شك ·

المحادثة :

خطاب الحق للعــارفين من عالم الأسرار والغيوب ، نزل به الروح الأمين على قلبهم ·

اللوائح :

هى ما يلوح من الأسرار الظاهرة من السمو من حال الى حال ، وعندنا ما يلوح للبصر اذا لم يقيد بالجارحة من الأنوار الذاتية لا من جهة القلب ·

الطوالع :

انوار التوحيد تطلع على قلوب أهل المعرفة ، فتطمس سائر الأنوار ·

اللوامع :

ما ثبت من أنوار التجلى وقتين وقريبا من ذلك ٠

البواده :

ما يفجأ القلب من الغيب على سبيل الوهلة أما موجب فرح أو موجب ترح ٠

الهجوم :

ما يرد على القلب بقوة الوقت بغير تصنع منك ٠

التلوين :

تنقل العبد فى أحواله ، وهو عند الأكثرين مقام ناقص ، وعندنا هو أكمل المقامات ، وحال العبد فيه حال قوله تعالى : كل يوم هو فى شأن ٠

التمكين :

هو التمكين فى التلوين ، وقيل : حال أهل الوصول ٠

الرغبة :

رغبة النفس فى الثواب ، ورغبة القلب فى الحقيقة ، ورغبة السر فى الحق ٠

الرهبة :

رهبة الظاهر فى تحقيق الوعيد ، ورهبة الباطن لتقليب العلم ، ورهبة لتحقيق أمر السبق ٠

المكر :

أداء النعم مع المخالفة ، وإبقاء الحال مع سوء الأدب وإظهار الآيات والكرامات من غير أمد ولا حد ٠

الاصطلام :

نوع وله يرد على القلب فيسكن تحت سلطانه ٠

الغربة :

تطلق بازاء مفارقة الوطن فى طلب المقصود ، وتقال الغربة فى الاغتراب عن الحال من النفوذ فيه ، والغربة عن الحق غربة عن المعرفة من الدهش ٠

الهمة :

تطلق بازاء تجريد القلب للمنى ، وتطلق بازاء أول صدق المريد ، وتطلق بازاء جمع الهمم لصفاء الالهام ٠

الغيرة :

غيرة فى الحق لتعدى الحدود ، وغيرة تطلق بازاء كتمان الأسرار والسرائر ، وغيرة الحق ضنته بأوليائه وهم الضنائن ٠

المطالعة :

توفيقات الحق للعارفين ابتداء من سؤال منهم فيما يرجع الى حوادث الكون ٠

الفتوح :

فتوح العبادة فى الظاهر ، وفتوح الحلاوة فى الباطن ، وفتوح المكاشفة ٠

الوصل :

ادراك الغائب ٠

الاسم :

الحاكم على حال العبد فى الوقت من الأسماء الإلهية ٠

الرســم :

نعت يجرى فى الأبد بما جرى فى الأزل ·

الزوائد :

زيادة الايمان بالغيب واليقين ·

الخضر :

يعبر به عن البسط ·

الياس :

يعبر به عن القبض ·

الغوث :

هو واحد فى كل الزمان بعينه الا انه اذا كان الوقت يعطى الالتجاء الى عناية ·

الواقعة :

ما يرد على القلب من ذلك العالم بأى طريق كان من خطاب أو مثال ·

العنقاء :

هو الهباء الذى فتح فيه أجساد العالم ·

الورقاء :

النفس الكلية أو اللوح المحفوظ ·

العقــاب :

القلم وهو العقل الأول ·

الغراب :

الجسم الكلى ·

الشجرة :

الانسان الكامل ·

السمسمة :

معرفة تدق عن العبارة ·

الدرة البيضاء :

العقل الأول ·

الزمردة :

النفس الكلية ·

السبحة :

الهباء المسمى بالهيولى ·

الحرف :

اللغة وهو ما يخاطبك الحق به من العبارات ·

السكينة :

ما تجده من الطمانينة عند تنزل الغيب ·

التدانى :

معراج المقربين ·

التدلى :

نزول المقربين · ويطلق بازاء نزول الحق اليهم عند التدانى ·

الترقى :

التنقل فى الأحوال والمقامات والمعارف ·

التلقى :

اخذك ما يرد من الحق عليك ·

التولى :

رجوعك اليك منه ·

الخوف :

ما تحذر من المكروه فى المستأنف ·

الرجاء :

الطمع فى الآجل ·

الصعق :

الفناء عند التجلى الربانى ·

الخلوة :

محادثة السر مع الحق حيث لا ملك ولا أحد سواه ·

الجلوة ·

خروج العبد من الخلوة بالنعوت الالهية ·

المخدع :

موضع ستر القطب عن الأفراد الواصلين ·

الحجاب :

كل ما ستر مطلوبك عن عينك ·

النوالة :

الخلع التى تخص الأفراد وقد تكون الخلع المطلقة ·

الجرس :

اجمالى الخطاب بضرب من القهر ·

الاتحاد :

تصيير ذاتين واحدة ولا يكون الا فى العدد ، وهو محال ٠

القلم :

علم التفصيل ٠

الأنانة :

قولك انا

النون :

علم الاجمالى

الهوية :

الحقيقة فى عالم الغيب ٠

اللوح :

محل التدوين والتسطير المؤجل الى حد معلوم٠

الأنانية :

الحقيقة بطريق الاضافة ٠

الرعونة :

الوقوف على الطبع ٠

الالهية :

كل اسم الهى مضاف الى البشر ٠

التختم :

علامة الحق على القلب من العارفين ٠

الطبع :

ما سبق به العلم فى حق كل شخص ٠

الآلية :

كل اسم الهى مضاف الى ملك أو روحانى ٠

المنصة :

تجلى الأعراس ، وهى تجليات روحانية ٠

السوى :

هو غير الجسد كل روح ظهر فى جسم نارى أو نورى ٠

النور :

كل وارد الهى يطرد الكون عن القلب ٠

الظلمة :

قد يطلق على العلم بالذات فانها لا يكشف معها غيرها ٠

الظل :

مرورية الأغيار بغير وجود الواجد خلف الحجاب

القشر :

كل علم يصون فساد عين المحقق بالتجلى له ٠

اللب :

ما صين من العلوم عن القلوب المتعلقة بالكون ٠

اللب :

مادة النور الالهى ٠

العموم :

ما يقع من الاشتراك ·

الخصوص :

احدية كل شيء ·

الاشـارة :

تكون مع القرب ، ومع حضور الغيب ، وتكون مع البعد ·

الغيب ·

كل ما ستره الحق منك لا منه ·

عالم الأمر :

ما وجد عن الحق بغير سبب ويطلق بازاء الملكوت ·

عالم الخلق :

ما وجد عن السبب ويطلق بازاء عالم الشهادة ·

العارف والمعرفة :

من اشهده الرب عليه ، فظهرت الأحوال عن نفسه ، والمعرفة حاله ·

العالم والعلم :

من اشهده الله الوهية ذاته ولم يظهر على حال والعلم حاله ·

الحق :

ما وجب على العبد من جانب الله وما أوجبه الحق على نفسه ·

الباطل :

هو المعدوم ·

الكون :

كل أمر وجودى ٠

الرداء :

الظهور لصفات الحق ٠

الأرين :

محل الاعتدال فى الأشياء ٠

الكمال :

التنزيه عن الصفات وآثارها ٠

البرزخ :

العالم المشهود بين عالم المعانى والأجسام ٠

الجبروت عند أبى طالب (المكى) :

هو عالم العظمة وعند الأكثرين العالم الوسط ٠

الملك :

عالم الشهادة ٠

الملكوت :

عالم الغيب ٠

مالك الملك :

هو الحق فى حال المجازاة للعبد على ما كان منه بعين الحق لما أمر به ٠

المطلع :

النظر الى عالم الكون ، والناظر حجاب العزة وهو العماء والحيرة ٠

المثل :

هو الانسان وهى الصورة التى يظهر عليها ٠

العرش :

مستوى الأسماء المقيدة ٠

الكرسى :

موضع الأمر والنهى ٠

القدم :

ما ثبت لابد على علم الحق ٠

العيد :

ما يعود على القلب من التجليات باعادة الأعمال ٠

الحـد :

الفصل بينك وبينه ٠

الصفة :

ما طلب المعنى كالعالم ٠

النعت :

ما طلب النسبة كالأول ٠

الرؤية :

المشاهدة بالبصر لا بالبصيرة ٠

كلمة الحضرة :

كن

اللسن :

ما يقع به الافضاء الالهى لآذان العارفين ·

الهو :

الغيب الذى لا يصح شهوده ·

الفهوانية :

خطاب الحق بطريقة المكافحة فى عالم المثال ·

السواء :

بطون الحق فى الخلق (وبطون) الخلق فى الحق ·

العبودة :

من شاهد نفسه فى مقام العبودية لربه ·

الانتباه :

زجر الحق للعبد على طريق العناية ·

اليقظة :

الفهم عن الله فى زجره ·

التصـــوف :

الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهرا وباطنا ، وهى الأخلاق الالهية · وقد يقال بازاء اتيان المكارم للأخلاق وتجنب سفسافها لتجلى الصفات الالهية · وعندنا الاتصاف باخلاق العبودية ، وهو الصحيح فانه أتم ·

سر السر :

ما انفرد به الحق عن العبد ·

بعض المراجع الهامة (*)

- د. ابراهيم مدكور : فى الفلسفة الاسلامية ، منهج وتطبيقه ط٢ ـ دار المعارف ـ مصر .

- د. ابراهيم بسيونى : نشأة التصوف الاسلامى ـ دار المعارف سنة ١٩٦٩ ـ مصر .

- التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون ـ القاهرة سنة ١٩٦٣ ، ١٩٧٢ .

- الأشعرى (أبو الحسن) : كتاب اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع ـ نشرة حمودة غرابة ـ مكتبة الخانجى القاهرة سنة ١٩٥٥م .

- ابن الجوزى : صفة الصفوة ، نشرة محمود فاخورى ومحمد رواس قلعجى ـ دار الوعى بحلب جـ١ سنة ١٩٦٩م ، جـ٢ سنة ١٩٧٠م ، جـ٣ سنة ١٩٧٣ ، جـ٤ سنة ١٣٩٣هـ .

- ابن الجوزى : نقد العلماء (أو تلبيس ابليس) ـ ادارة المطبعة المنيرية ـ (بدون تاريخ) .

(*) يلاحظ أننا رتبنا هذه المراجع طبقا لاسم الشهرة الخاص بالمؤلف .

- **ابن الجوزى** : ذم الهوى ، تحقيق مصطفى عبد الواحد - دار الكتب الحديثة ط١ سنة ١٩٦٢ م ٠

- **ابن حنبل** : الزهد ، مكتبة الايمان بالقاهرة (دون تاريخ) ٠

- **ابن خلدون (عبد الرحمن)** : المقدمة جـ٣ تحقيق د٠ على عبد الواحد وافى - لجنة البيان العربى سنة ١٣٧٩هـ سنة ١٩٦٠م ٠

- **ابن سينا** : الاشارات والتنبيهات ، شرح نصير الدين الطوسى نشرة د٠ سليمان دنيا - دار المعارف سنة ١٩٦٠م - القاهرة ٠

- **ابن عربى** : نصوص الحكم مع تعليقات عليه ٠ تحقيق د٠ أبو العلا عفيفى - دار الكتاب العربى - بيروت حـ١ - ٢ (بدون تاريخ) ٠

- **ابن عربى** : تحفة السفرة الى حضرة البررة - تحقيق محمد رياض المالح - دار الكتاب اللبنانى - بيروت (بدون تاريخ) ٠

- **ابن عربى** : مواقع النجوم - مطبعة محمد صبيح القاهرة سنة ١٩٦٥م ٠

- **ابن عربى** : الفتوحات المكية - تحقيق د٠ عثمان يحى الهيئة المصرية العامة للكتاب ط ١ القاهرة ٠

- **ابن عربى (عنه)** : الكتاب التذكارى فى الذكرى المئوية الثامنة لميلاده (مجموعة مقالات) دار الكاتب العربى سنة ١٩٦٩م ٠

- **ابن الفارض** : ديوان ابن الفارض ط١ سنة ١٩٥٣م ٠

- **ابن قيم الجوزية** : مدارج السالكين ، تحقيق محمد حامد الفقى حـ ١ - ٢ مطبعة السنة المحمدية سنة ١٩٥٦م ٠

- ابن النديم : الفهرست ـ دار المعرفة ـ بيروت (بدون تاريخ) ٠

- د٠ أبو العلا عفيفى : التصوف الثورة الروحيـة فى الاسلام ، ط١ دار المعارف سنة ١٩٦٣م مصر ٠

- د٠ أبو العلا عفيفى : الملامتية والصوفية وأهل الفتوة ، دار احياء الكتب العربية سنة ١٩٤٥ ـ مصر ٠

- د٠ التفتازانى (أبو الوفا الغنيمى) : مدخل الى التصوف ـ دار الثقافة ـ القاهرة سنة ١٩٧٤م ٠

- أسين بلاثيوس : ابن عربى ، حياته ومذهبه ـ ترجمة د٠ عبد الرحمن بدوى ـ مكتبة الانجلو المصرية سنة ١٩٦٥م ـ القاهرة ٠

- الأصفهانى (أبو نعيم) : حلية الاولياء مطبعة السعادة بالقـاهرة سنة ١٩٣٢م ٠

- الجرجانى : التعريفات ـ طبعة مصطفى البابى الحلبى سـنة ١٩٣٨ ، ١٣٥٧هـ ٠

د٠ جلال شرف ـ التصوف الاسلامى فى مدرسة بغـداد ـ دار المطبوعات الجامعية سنة ١٩٧٢م ٠

- الجيلى (عبد الكريم بن ابراهيم) : الانسان الكامل فى معـرفة الأواخر والأوائل ط٣ ـ مصطفى البابى الحلبى سنة ١٩٧٠م ٠

- الحـلاج : ديوان الحلاج ـ تحقيق د٠ كامل مصطفى الشيبى ـ بغداد٠

- الحـلاج : أخبار الحلاج (أو مناجيات الحلاج) ـ نشرة لوى ماسينيون وبول كراوس ـ مكتبة لاروز باريس سنة ١٩٣٦م ٠

ـ الحـلاج : الطواسين ـ مكتبة الجندى سنة ١٩٧٠م ـ القاهرة ٠

ـ أحمد توفيق عياد : التصوف الاسلامى ، تاريخـــه ومدارسه وطبيعته وأثره ـ الانجلو المصرية سنة ١٩٧٠م ٠

ـ السراج : اللمع ، نشرة نيكلسون سنة ١٩١٤م ٠

ـ السلمى : طبقات الصوفية ، ليدن سنة ١٩٦٠م ٠

ـ الشيبى (د٠ كامل مصطفى) : الصلة بين التصوف والتشيع ـ دار المعارف سنة ١٩٦٩م ٠ مصر ٠

ـ طه عبد الباقى سرور : الحلاج شهيد التصوف الاسلامى ـ دار نهضـة مصر ـ ط٢ سنة ١٩٦٩م ٠

ـ طه عبد الباقى سرور : محى الدين بن عربى ـ مكتبـة الخانجى (بدون تاريخ) ٠

ـ د٠ عبد الرحمن بدوى : شخصيات قلقه فى الاســلام ـ النهضة العربية سنة ١٩٦٤م ٠

ـ عبد الرحمن بدوى : تاريخ التصوف الاسلامى من البداية حتى نهـاية القرن الثانى الهجرى ـ وكالة المطبوعات ـ الكويت ط١ سنة ١٩٧٥ ٠

د٠ عبد الرحمن بدوى : أفلوطين عند العرب النهضة العربية سنة ١٩٦٦ القاهرة ٠

ـ د٠ عبد الرحمن بدوى : رابعة العدوية ، شهيدة العشق الالهى ، النهضة المصرية سنة ١٩٦٢م ٠

ـ عبد الرحمن بدوى : الانسان الكامل فى الاسلام ـ وكالة المطبوعات ط٢ الكويت سنة ١٩٧٦ ٠

ـ عبد الرحمن بدوى : خريف الفكر اليونانى ـ النهضة المصرية ط٤ ٠

ـ عبد الرحمن بدوى : مؤلفات الغزالى ط٢ ـ وكالة المطبوعات ٠ الكويت سنة ١٩٧٧م ٠

ـ د٠ عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية فى الاسلام ، مصادرها ونظرياتها ومكانها من الدين والحياة ـ دار الفكر العربى ، القاهرة سنة ١٩٦٦م ، ١٩٦٧م ٠

ـ د٠ على زيعور : الكرامة الصوفية والأسطورة واللحم ـ دار الطليعة بيروت سنة ١٩٧٧م ٠

ـ الغزالى (أبو حامد) : احياء علوم الدين ، طبعة دار الشعب ـ القاهرة ٠

ـ الغزالى (أبو حامد) : مشكاة الانوار ، تحقيق د٠ أبو العلا عفيفى الدار القومية سنة ١٩٦٤م مصر ٠

ـ الغزالى (أبو حامد) : مكاشفة القلوب ـ مكتبة محمد على صبيح ـ القاهرة ـ (بدون تاريخ) ٠

ـ الغزالى (أبو حامد) : معارج القدس ، المكتبة التجارية الكبرى ـ القاهرة (بدون تاريخ) ٠

ـ الغزالى (أبو حامد) : ميزان العمل ، مكتبة الجندى بالقاهرة (بدون تاريخ)

ـ الغزالى (أبو حامد) : الأربعين فى أصول الدين ، علق عليه الشيخ

محمد محمد جابر ، مكتبـــة الجنـدى بالقــاهرة (بدون تاريخ) ٠

ـ **الغزالى (أبو حامد** : المنقذ من الضلال ، حققه وعلق عليه د٠ عبد الحليم محمود ـ دار الكتب الحديثة ـ ط٥ سنة ١٣٨٥هـ ٠

ـ **الغزالى (أبو حامد)** : الرسالة اللدنية ـ مكتبة الجندى بالقاهرة (بدون تاريخ) ٠

ـ **افلوطين** : التساعية الرابعة (فى النفس) ترجمة د٠ فؤاد زكريا ـ الهيئة المصرية العامة ـ القاهرة سنة ١٩٧٠م

ـ **قاسم غنى** : تاريخ التصوف فى الاسلام ، ترجمـة عن الفارسية صادق نشأت ،النهضة المصرية حـ١ ـ٢ سنة ١٩٧٠م ٠

ـ **القاشانى (الشيخ عبد الرزاق)** : شرح القاشانى على فصوص الحكم مصطفى البابى الحلبى ط٢ سنة ١٦٦٦ القاهرة ٠

ـ **القشيرى (أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان)** : الرسالة القشيرية ـ مكتبة محمد على صبيح ـ القاهرة (بدون تاريخ) ٠

ـ **كارادى ڤو (البارون)** : الغزالى ، نقله الى العربية عادل زعيتر ـ عيسى البابى الحلبى ، (بدون تاريخ) ٠

ـ **الكلاباذى (أبو بكر محمد)** : التعرف لمذهب أهل التصوف ، نشرة محمود أمين النواوى ـ مكتبة الكليـات الأزهرية سنة ١٩٦٩م٠

ـ كمال جعفر (د٠ محمد) : التصوف طريقا وتجربة ومذهبا ـ دار المعرفة الجامعية سنة ١٩٨٠م ٠

ـ لو ماسينيون : المنحى الشخصى للحلاج (راجع شخصيات قلقة فى الاسلام للدكتور عبد الرحمن بدوى) ـ النهضة العربية ط٢ سنة ١٩٦٤م ٠

ـ المحاسبى (الحارث بن أسد) : العقل وفهم القرآن ، تحقيق حسين القوتلى ـ دار الفكر ط١ سنة ١٩٧١م ٠

ـ محمد بن شاكر الكتبى : فوات الوفيات ـ نشرة محمد محى الدين عبد الحميد ـ النهضة المصرية سنة ١٩٥٩م ٠

ـ محمد فؤاد عبد الباقى : المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ـ دار احياء التراث العربى ـ بيروت ـ طبع بدار الكتب المصرية سنة ١٩٤٥م ٠

ـ د٠ محمد مصطفى حلمى : الحياة الروحية فى الاسلام ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٧٠م ـ القاهرة ٠

ـ د٠ محمود قاسم : محى الدين بن عربى ـ مكتبة القاهرة الحديثة ط١ سنة ١٩٧٢م ٠

ـ المناوى : الكواكب الدرية فى مناقب السادة الصوفية ، الطبقة الرابعة ، (مخطوط) ٠

ـ د٠ النشار (على سامى) : نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام حـ٣ ، الزهد

والتصوف فى القرنين الأول والثانى الهجريين ـ دار المعارف ط١ سنة ١٩٦٩م ٠

ـ **النفرى** (محمد بن عبد الجبار بن الحسن) : المواقف ، تحقيق آرثر يوحنا اربرى ـ دار الكتب المصرية سنة ١٩٣٤م ـ القاهرة ٠

ـ د٠ ا٠ **نيكلسون** : الصوفية فى الاسلام ، ترجمة نور الدين شريبه مكتبة الخانجى ـ القاهرة سنة ١٣٧١هـ ، ١٩٧١م ٠

ـ د٠ ا٠ **نيكلسون** : فى التصوف الاسلامى وتاريخه ـ ترجمة د٠ أبو العلا عفيفى ـ مطبعة لجنة التاليف والترجمة والنشر سنة ١٩٦٩ ـ القاهرة ٠

المراجع الأجنبية

A. J. Arbery : Sufism, London, 1972.

Macdonald : Development of Muslem theology, London.

Massignon : Essai sur les origines du lexique technique de la mystique Musulmane, Paris, 1945.

Nicholson : The Idea of Personality in Sufism, Cambridge, 1923.

M. Smith : Readings from the Mystics of Islam.

M. Smith : Al-Ghazalie the mystic, London, 1944.

من اعمـال المؤلف :

١ ـ الشامل فى اصول الدين لامام الحرمين الجوينى (تحقيق) بالاشتراك مع اخرين ـ منشأة المعارف بالأسكندرية سنة ١٩٦٩م (نفـذ) ٠

٢ ـ التذكرة فى احكام الجواهر والاعراض ، للحسن بن متويه (تحقيق) بالاشتراك مع د٠ سامى نصر ـ دار نشر الثقافة سنة ١٩٧٥ (نفذ) ٠

٣ ـ الافحام الأفئدة الباطنية الطغام ، ليحى بن حمزة العلوى (تحقيق) منشأة المعارف بالاسكندرية سنة ١٩٦٩م ٠

٤ ـ فكرة الطبيعة فى الفلسفة الاسلامية (تأليف) ـ مكتبة الحرية بجامعة عين شمس ط١ سنة ١٩٨٠ (نفذ) ٠

٥ ـ علم الكلام ومدارسة (تأليف) ط٢ مكتبة الحرية بجامعة عين شمس سنة ١٩٨٢ ٠

٦ ـ نظرية المعرفة عند ابن سينا مع بيان مصادرها (تأليف) ـ مكتبة سعيد رافت ـ جامعة عين شمس سنة ١٩٧٨ (نفذ) ٠

٧ ـ الفلسفة الاسلامية فى المشرق (تأليف) ـ مكتبة الحرية جامعة عين شمس سنة ١٩٨٢م ٠

٨ ـ محاضرات فى فلسفة العصـــور الوسطى المسيحية (تأليف) طبع بالأوفست ـمكتبة الحرية ـ جامعة عين شمس سنة ١٩٨٢م ٠

٩ ـ حى بن يقظان لابن طفيل (تحقيق ودراسة) طبع بالاوفست القاهرة سنة ١٩٨١ ٠

١٠ ـ التصوف الاسلامى : الطريق والرجال (تأليف) مكتبة سعيد رافت ، سنة ١٩٨٣م ٠

١١ ــ الالزام الخلقى فى القرآن (بحث فى مجلة الفصول الأربعة) السنة الثانية ــ العدد ٧ سنة ١٩٧٩م ٠

١٢ ــ فكرة النور عند الغزالى (مقال) ــ حوليات كليـــة الآداب ــ جامعة عين شمس العدد ١٥ سنة ١٩٧٥م ٠

تحت الطبع :

١ ــ مصارعة المصارع للطوسى (تحقيق ودراسة) بالاشتراك مع د٠ سهير

١ ــ مصارعة المصارع للطوس (تحقيق ودراسة) بالاشتراك مع د٠ سهير مختـار ٠

٢ ــ الفلسفة الخلقية فى الاسلام (تأليف) ٠

بسم الله الرحمن الرحيم

الفهرست

الموضوع — الصفحة

الفصل الثالث

المقامات والأحوال

الموضوع — الصفحة

الفصل الرابع

رابعة العدوية

الفصل الخامس

الحلاج

الفصل السادس

الغزالى

الفصل السابع

محى الدين بن عربى

الموضوع — الصفحة

ملاحق الكتـاب

رقم الايـداع بدار الكتب المصرية
١٩٨٢/٥٧١٧ م

مطبعة دار الثقــافة للطباعة والنشر

٢١ شارع كامل صـــدقى بالفجــالة

ت : ٩١٦٠٧٦ ـ القاهرة